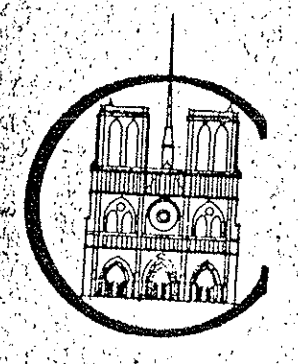
ÉTUDES TRADITIONNELLES

54e ANNÉE

1953



RÉDACTION ET ADMINISTRATION
CHACORNAC FRÈRES
11, Quai Saint-Michel, 11
PARIS (Ve)

ÉTUDES TRADITIONNELLES

54e Année — Janvier-Février 1953 — N° 305

A nos lecteurs

DEUX années se sont écoulées depuis la mort de René Guénon, deux années au cours desquelles le souvenir de notre regretté collaborateur n'a cessé d'inspirer la direction des *Etudes Traditionnelles*.

Parmi nos lecteurs, quelques-uns avaient pensé que la continuation de la revue ne se justifiait plus après la disparition de son animateur ; d'autres avaient supposé qu'elle pourrait prendre une orientation différente. Aucune de ces suppositions ne s'accordait avec notre intention profonde de nous conformer à la pensée qu'exprimait René Guénon dans une lettre, à savoir qu'il fallait maintenir l'idée traditionnelle aussi longtemps que les circonstances ne rendront pas absolument impossible un travail de cet ordre dont *Etudes traditionnelles* représentent une des modalités. Nous nous sommes efforcés, et nous nous efforcerons de le faire, d'une façon strictement conforme aux directives qui se dégagent de l'œuvre de René Guénon, quant à l'orthodoxie doctrinale et quant à l'universalité traditionnelle.

Tout en maintenant le caractère d'universalité des *Etudes Traditionnelles*, nous accorderons une plus grande place aux œuvres des Maîtres anciens de la métaphysique et de l'ésotérisme, tant d'Occident que d'Orient.

C'est ainsi que nous publions dans ce numéro, le début d'importants fragments d'une traduction *inédite* des commentaires latins de Maître Eckhart sur plusieurs livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Nous donnerons ensuite

la traduction — qui n'a jamais été faite ou du moins publiée — des lettres de Jacob Boehme à ses disciples, apportant des éclaircissements aux œuvres du théosophe de Gorlitz. Enfin nous poursuivrons la réimpression des « Etudes d'archéologie traditionnelle » de Mgr Devoucoux qui jettent de si inattendues clartés sur les méthodes de l'ésotérisme chrétien. Parallèlement nos collaborateurs habituels continueront à nous donner des études et des traductions sur l'ésotérisme, qu'il soit islamique, hindou ou chinois.

Nous croyons que ce programme justifie de maintenir une publication qui n'a sans doute nulle part son équivalent et de demander à nos lecteurs de nous continuer leur appui en dépit des difficultés croissantes. A tous, d'avance, merci.

PAUL CHACORNAC.

EXPLICATION DU SAINT ÉVANGILE SELON SAINT JEAN

On sait que l'édition des œuvres latines et allemandes de Maître Eckhart est en cours de publication à Leipzig. Parmi les œuvres latines, les plus importantes sont les Commentaires de l'Ecriture qu'Eckhart composa pour les étudiants des Universités de Paris, de Strasbourg et de Cologne, où il enseigna successivement de 1311 à 1326. Il semble qu'il ait ainsi commenté tous les livres de l'Ecriture, mais ne nous sont parvenus, conservés à l'état fragmentaire dans trois manuscrits, que les Commentaires sur la Genèse, sur l'Exode, sur la Sagesse, sur l'Ecclésiastique et sur l'Evangile de saint Jean. Ce dernier commentaire, de loin le plus étendu, se trouve dans un manuscrit de la Bibliothèque de l'Hôpital Saint-Nicolas de Bernkastel-Cues datant de 1444 et provenant de la Bibliothèque de Nicolas de Cuse. Nous avons pensé que les lecteurs des *Etudes Traditionnelles* seraient intéressés de pouvoir lire en français un texte aussi caractéristique.

Le traducteur s'est efforcé de suivre d'aussi près que possible l'expression scolastique d'une dialectique parfois ardue ; si telle phrase semble, au moins à première lecture, peu claire, c'est que l'original latin ne l'est pas plus. Afin de conserver au langage ses nuances et sa concision, on a cru pouvoir recouvrir à quelques néologismes, tels que « intelliger » (désignant l'acte propre de l'intellect), « exhilarer », c'est-à-dire provoquer l'hilarité dont le français n'a gardé que le participe « exhilarant »), « principier » et « principié » (indiquant l'acte du principe en tant que tel, et son « fruit, ou fils », comme dit Eckhart). Enfin, on s'est abstenu de traduire en langue vulgaire les citations de l'Evangile selon Saint Jean.

(C. D.).

IN PRINCIPIO ERAT VERBUM

« Aquila grandis magnarum alarum longo membrorum ductu plena plumis et varietate venit ad Libanum et tulit medullam cedri. Sumitatem frondium ejus avulsit transportavit eam in terram Canaan » *Ezech.* XVII, 3, 4 (1). Jean l'Evangéliste lui-même « in arduis ponit nidum » (2), le nid de son intention, de sa contemplation et de sa prédication, « in praeruptis silicibus » (3) « atque inaccessis rupibus » (4). Job XXXIX, 27. Il est allé au Liban, a pris la moelle du cèdre, a renversé le haut de ses branches et l'a transporté dans la terre de Chanaan, puisqu'au sein du Père il manifeste le Verbe aux habitants de la terre et dit : *in principio erat verbum*. Comme dit Augustin, il est le plus éminent parmi les rédacteurs des évangiles pour la profondeur des divins mystères. Et parmi les quatre animaux d'Ezéchiel, I, et de l'Apocalypse, IV, il est comparé à l'aigle qui vole plus haut que les autres oiseaux et regarde directement les rayons du soleil. Lui qui « reposa pendant la Cène sur la poitrine du Seigneur et but à la fontaine même de la poitrine du Seigneur une gorgée de cette sagesse céleste qui surpasse toute autre sagesse », il entreprend d'exalter la divinité du Christ et le mystère de la Trinité. C'est là ce qui est dit ici : *in principio erat verbum.*

Dans l'explication de ces paroles et de celles qui suivent, l'auteur se propose, comme dans toutes ses publications, d'expliquer par les raisons naturelles des philosophes ce qu'affirment la sacrée foi chrétienne et l'Ecriture de l'un et

1. Un grand aigle, aux larges ailes, aux membres longs, plein de plumes et de variété, vint au Liban et prit la moelle du cèdre. Il arracha le sommet de ses branches et le transporta dans la terre de Chanaan. Ezéchiel, XVII 3, 4.
2. Il fait son nid dans les hauteurs.
3. Dans les pierres escarpées.
4. Dans les roches inaccessibles, *Job*, XXXIX, 27.

l'autre Testament. « Invisibilia enim Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur sempiterna quoque virtus eius et divinitas » (1), « virtus », c'est-à-dire le Fils, « et divinitas », c'est-à-dire l'Esprit-Saint, comme dit la Glose, Rom. I, 20. Augustin, au livre VII des Confessions, dit avoir lu dans Platon *in principio erat verbum* et une grande partie de ce premier chapitre de S. Jean. Et au livre X de la Cité de Dieu il parle d'un platonicien qui disait que le début de ce chapitre, jusqu'aux mots *fuit homo missus a Deo*, devrait être écrit en lettres d'or et exposé dans les lieux les plus éminents.

Encore une fois, le propos de cet ouvrage est de montrer comment les vérités des principales et des conclusions des propriétés naturelles sont clairement indiquées — « qui habet aures audiendi » — dans les paroles mêmes de l'Ecriture sacrée et les expliquent. A l'occasion, on donnera quelques explications morales.

Expliquons donc ce qui est dit ici, *in principio erat verbum*. Il convient tout d'abord de noter que ce qui est dit ici, *in principio erat verbum*, et *verbum erat apud Deum*, ainsi qu'une bonne partie de ce qui suit, est contenu dans ces mots : « *dixitque Deus fiat lux et facta est lux et vidit Deux lucem quod esset bona et divisit lucem ac tenebras* ».

Pour l'intelligence de ce texte, depuis *in principio erat verbum* jusqu'à *fuit homo missus a Deo*, nous noterons, en premier lieu, que, naturellement et généralement, aussi bien dans l'ordre divin dont il s'agit ici que dans l'ordre de la nature et de l'art, ce qui est produit par un être ou en procède est tout d'abord en lui : la figue ne procéderait pas plus du figuier que de la vigne ou du poirier si elle n'était tout d'abord dans le figuier.

Deuxièmement, il est en lui comme la semence dans son

1. Les œuvres de Dieu manifestent à la créature Ses secrets, Sa puissance éternelle et Sa divinité. *Epître aux Romains*, I, 20.

principe : c'est là ce qui est dit ici, *in principio erat verbum*, *Luc*, VIII, 12 : « semen est verbum Dei » (1).

Troisièmement, le produit d'un être en est, universellement, le verbe, disant, annonçant et énonçant ce dont il procède ; d'où *in principio erat verbum*.

Quatrièmement, le produit est dans le producteur comme une raison et une similitude en laquelle et par laquelle il en procède ; de là vient que le grec porte *in principio erat verbum*, *logos*, qui exprime en latin les notions de verbe et de raison.

Voilà donc quatre données, savoir : le produit est dans le producteur, il est en lui comme la semence dans le principe, comme le verbe dans celui qui dit, et il y est comme la raison en laquelle et par laquelle le produit procède du producteur.

Il faut en outre noter, cinquièmement, que ce qui procède d'autre chose s'en distingue par là-même. D'où ce qui suit, *verbum erat apud Deum*. Non pas « sub Deo », ni « descendit a Deo », mais *verbum erat apud Deum*. Cet *apud Deum* signifie une certaine égalité. A propos de quoi l'on notera que dans les analogues le produit est toujours inférieur et inégal au producteur, moindre et plus imparfait, alors que dans les univoques il lui est toujours égal, ne participant pas de la même nature mais la recevant toute de son principe, simplement, intégralement et *ex aequo*.

D'où vient que, sixièmement, le terme qui procède est fils du producteur. Est en effet fils celui qui devient une autre personne tout en étant de même nature.

Il s'ensuit que, septièmement, le fils, le verbe, est ce qu'est le père, le principe ; c'est là ce qui est dit ici, *Deus erat verbum*. Notons toutefois que si, dans les analogues, le produit descend du producteur, il est cependant « sub principio », et non « apud principium » ; et que, s'il est en outre de nature différente, et n'est donc pas le principe même, néanmoins, en tant qu'il est en lui, il n'est pas de nature différente, ni n'est

1. La semence est la parole de Dieu. *Luc*, VIII, 12.

même un autre suppôt : le coffre dans le génie de l'artiste n'est pas coffre, mais vie et intellection de l'artiste, sa conception actuelle. Je n'en parle qu'en tant que ce qui est dit ici de la procession des Personnes divines enseigne qu'il en est de même dans la procession et production de tout être de la nature et de l'art.

Huitièmement, le coffre, procédant ou produit à l'existence, est et demeure néanmoins en l'artiste comme il y était « a principio », avant de devenir coffre, et cela même s'il se corrompt au dehors. C'est là ce qui suit, *verbum erat in principio apud Deum.* On avait dit plus haut : *in principio erat verbum.*

Neuvièmement, la procession, production, émanation dont nous parlons a son lieu propre, premier et éminent dans cette génération immobile et intemporelle, fin et terme du mouvement, qui concerne la substance de la chose et son être. D'où il s'ensuit que ce dernier ni ne passe au non-être ni ne s'écoule dans le passé ; il est donc toujours « in principio » — de même, chez nous, enlevez le temps, l'occident est l'orient — et, s'il est toujours « in principio », il naît toujours, il est toujours engendré : il faut en effet qu'il soit ou toujours ou jamais, puisque le principe, ou ce qui est « dans le principe », est toujours. D'où vient que, *in divinis*, le Fils, verbe « in principio », naît toujours, est toujours né. C'est là ce que dit le *erat* qui suit, *in principio erat verbum.* Cet *erat* indique en effet trois choses : la substance — le verbe étant substantif —, le prétérit, et l'imparfait. Le verbe est la substance même du principe ; prétérit, il est toujours né ; imparfait, il naît toujours. Aussi Jean, dans chacune des quatre premières clausules où il parle du Verbe, emploie-t-il le mot *erat*, substantif, prétérit et imparfait.

Dixièmement, le propre de l'intellect est de recevoir son objet, l'intelligible, non en lui-même, comme chose entière parfaite et bonne, mais dans ses principes. C'est là ce qui est dit ici, *in principio erat verbum* et *verbum hoc erat in principio apud Deum.*

Onzièmement, le verbe, concept mental, art même dans le génie de l'artiste, est ce par quoi l'artiste fait tout, et sans quoi il ne fait rien en tant que tel. C'est là ce qui suit, *omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil.*

Douzièmement, le coffre, dans le génie et dans l'art même, n'est ni coffre ni fait, mais l'art même ; il est la vie, le concept vital de l'artiste. C'est là ce qui suit, *quod factum est in ipso vita erat.*

Treizièmement, le verbe, en tant que raison, appartient au rationnel, qui est le propre de l'homme. L'homme est en effet animal rationnel, et le genre humain, comme il est dit au premier livre de la « Métaphysique », vit d'art et de raison ; aussi le verbe n'est-il pas seulement la vie : la vie est la lumière des hommes. C'est là ce qui suit, *et vita erat lux hominum.*

En outre, quatorzièmement, le verbe, raison et art, ne luit pas moins de nuit que de jour, et n'éclaire pas moins ce qui est caché à l'intérieur que ce qui se voit à l'extérieur. C'est là ce qui suit, *et lux in tenebris lucet*, à la différence de la lumière corporelle qui n'est ni la vie ni la lumière propre des hommes, qui ne luit pas dans la nuit et n'éclaire pas ce qui est caché à l'intérieur. Bien mieux, rien ne luit dans les choses créées que leurs raisons. Comme dit le Philosophe, la raison d'une chose, que signifie le nom, est sa définition ; or la définition est moyen de démonstration, ou plutôt est toute la démonstration qui donne le savoir ; il est donc constant (1) que dans les choses créées rien ne luit que leur seule raison. C'est là ce qui est dit ici du Verbe, qu'il est la lumière des hommes, autrement dit leur raison. Et c'est aussi ce qui est dit ici, *et lux in tenebris lucet*, comme si l'on disait que dans les choses créées rien ne luit, rien n'est connu, rien ne donne le savoir, que leur quiddité, leur définition, leur raison.

Quinzièmement, le Verbe, Logos, raison des choses, est, en elles, tout lui-même en chacune d'elles, de telle manière

1. Avéré, certain.

qu'il est cependant tout lui-même hors de chacune d'elles, tout à l'intérieur et tout à l'extérieur ; la chose est claire en ce qui concerne l'animal, pour chaque espèce comme pour chaque individu de l'espèce. D'où vient que, malgré le mouvement, la mutation ou la corruption des choses leur raison demeure toute immobile et incorrompue. Rien n'est en effet aussi immobile et incorruptible que la raison du cercle qui se corrompt : comment la corruption du cercle entraînerait-elle la corruption de ce qui est tout entier hors du cercle qui se corrompt ? Ainsi la raison est-elle lumière dans les ténèbres — c'est-à-dire dans les choses créées — non incluse, non mêlée, in-comprise. Et c'est pourquoi après ces mots, *lux in tenebris lucet*, on ajoute *et tenebrae eam non comprehenderunt*. C'est là ce qui est dit dans le « Traité des Causes », que la cause première régit toutes choses sans se mêler à elles ; la cause première est la raison de toutes choses, logos, *verbum in principio*.

On voit donc comment tout ce passage, depuis *in principio erat verbum* jusqu'à *fuit homo missus a Deo*, s'explique par les raisons et propriétés de choses naturelles, et comment les paroles mêmes de l'évangéliste, bien considérées, nous enseignent les natures des choses et leurs propriétés, tant dans l'être que dans l'œuvrer, et construisent la foi en nous instruisant des natures des choses. Le Fils même de Dieu, *verbum in principio*, est en effet la raison, et comme dit Augustin au livre VI de la Trinité, chapitre dernier, « un certain art empli de toutes les raisons vivantes immuables, et en qui tous sont un ».

(*A suivre*).

ECKHART,
Traduit du latin par CLÉMENT DEVILLE.

L'ISLAM ET LA FONCTION DE RENÉ GUÉNON

« Dis : O Gens du Livre ! Elevez-vous jusqu'à une Parole également valable pour nous et pour vous : que nous n'adorions que Dieu, que nous ne Lui associons rien, que nous ne prenions pas certains d'entre nous comme « seigneurs » en dehors de Dieu... » Coran, 3, 57.

La mort de René Guénon ayant attiré l'attention publique sur son cas spirituel, beaucoup ont été étonnés d'apprendre à l'occasion qu'il fut musulman. Dans ses livres, rien n'indiquait un tel rattachement traditionnel, et, même, la place qu'il fit à l'Islam dans ses études fut, en comparaison avec celle qu'y trouve l'Hindouisme ou le Taoïsme, assez restreinte, malgré les fréquentes références qu'il fait à la métaphysique et à l'ésotérisme islamiques. C'est ainsi que certains se sont demandés s'il pouvait y avoir un accord entre sa perspective doctrinale et sa position traditionnelle personnelle. D'autres sont allés jusqu'à penser que son enseignement métaphysique et intellectuel ne pourrait être considéré comme compatible avec la doctrine islamique. Il est à peine besoin de relever ce qu'il y a de superficiel ou encore de malveillant dans ce genre d'avis ou de suppositions, mais nous estimons utile de donner ici quelques précisions et de faire quelques mises au point, envisageant que certaines questions peuvent être posées à cet égard, d'une façon plus pertinente, et, comme telles, mériteraient d'être prises en considération.

Il y a ainsi une question quant à l'orthodoxie islamique de l'œuvre de René Guénon, et une autre quant au rapport que peut avoir sa position traditionnelle personnelle avec sa fonction doctrinale générale. Pour la première de ces questions, comme en fait il n'y a eu à notre connaissance aucune

critique précise, nous n'avons pas à répondre à une thèse déterminée, mais nous tâcherons seulement de montrer dans quelle perspective une telle question se situe. Pour la deuxième, nous porterons à la connaissance des lecteurs, quelques éléments documentaires presqu'inconnus en Occident.

Tout d'abord, il nous faut rappeler ou préciser quelques questions de principe.

La notion d'orthodoxie peut être envisagée principalement à deux degrés : l'un est de l'ordre des idées pures, l'autre de l'ordre de leur adaptation formelle dans l'économie traditionnelle (1). Si les vérités universelles sont en elles-mêmes immuables, par leurs adaptations cycliques aux conditions humaines, elles comportent des formes qui sont solidaires ensuite de certains critères d'orthodoxie contingente. En même temps, la sagesse qui dispose les vérités et les formes doctrinales dans les différents domaines et conditions du monde traditionnel, détermine aussi les degrés de juridiction et les limites de compétence des institutions et des autorités qui doivent en connaître.

La relative adaptation de la Vérité Universelle ou des vérités immuables dans les différentes formes traditionnelles, varie tout d'abord selon qu'il s'agit de formes de mode intellectuel ou de mode religieux, les premières comme l'Hindouïsme, ayant un caractère plus directement métaphysique, les deuxièmes, qui sont celles qu'on appelle les « traditions monothéistes », comportant sur le plan général des modalités conceptuelles dogmatiques et une plus grande participation sentimentale. Les critères de l'orthodoxie d'une façon générale varient dans chacune de ces formes en fonction de leurs définitions spécifiques et particulières. De plus, dans le cadre de certaines formes traditionnelles, et

1. Un mode spécial de cette adaptation est celui des rites et des techniques spirituelles ; nous n'avons pas à l'envisager distinctement ici, où nous traitons seulement de l'ordre doctrinal ; c'est du reste dans la doctrine que se trouve le fondement de toutes les institutions et pratiques traditionnelles.

plus spécialement dans les formes religieuses, il y a à faire une distinction entre orthodoxie ésotérique et orthodoxie exotérique : malgré une relation organique existant jusqu'à un certain point entre les deux domaines extérieur et intérieur d'une même forme traditionnelle, les critères applicables à l'un sont naturellement différents de ceux applicables à l'autre. D'autre part, de même que les critères d'orthodoxie propres à l'exotérisme d'une tradition ne peuvent être appliqués à ce qui appartient à une autre forme traditionelle, de même ceux qui concernent le domaine initiatique et ésotérique d'une de ces formes ne peuvent être considérés comme directement applicables aux domaines correspondants d'une autre : il y a en effet pour la voie ésotérique de chacune de celles-ci, des modalités particulières, bien que d'un ordre plus intérieur, tant pour la doctrine que pour les méthodes correspondantes, et il serait tout à fait insuffisant de parler d'unité ésotérique des formes traditionnelles sans préciser que cette unité concerne seulement les principes universels, en dehors desquels les adaptations traditionnelles se traduisent par des particularités, dans l'ordre initiatique et ésotérique même ; s'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait qu'un seul ésotérisme, et un même domaine initiatique, pour toutes les formes d'exotérismes existants ou possibles. Une telle identité et universalité n'est réelle que pour l'aspect le plus haut de la métaphysique : c'est en ce sens que les maîtres islamiques disent : « La doctrine de l'Unité est unique » (*al-Tawhîdu wâhidun*). Or, cette doctrine n'est elle-même identique que quant à son sens, non pas quant à la forme qu'elle reçoit dans l'une ou l'autre tradition ; de plus, dans le cycle d'une même forme traditionnelle l'expression de la même doctrine peut recevoir successivement ou concurremment des formes variées (1). En tout cas, étant donnée la relation nécessaire jusqu'à un certain point entre l'enseignement initiatique et la forme

1. Nous allons en voir plus loin un exemple relatif à l'enseignement métaphysique en Islam.

exotérique d'une même tradition, relation qui vaut aussi bien d'ailleurs pour la doctrine que pour les formes symboliques et techniques, les particularités dont il est question sont encore plus sensibles quand on compare l'enseignement initiatique dans une tradition de caractère intellectuel à celui d'une tradition de caractère religieux.

Néanmoins, malgré la diversité des conditions que nous venons de rappeler ou de préciser, il n'y a pourtant pas là une multiplicité irréductible. Au contraire, il existe nécessairement un principe d'intelligibilité de l'ensemble, correspondant à la sagesse qui dispose cette multiplicité et cette diversité. Mais ce principe ne peut être que métaphysique. Pareillement, le critère suprême d'orthodoxie entre les différents domaines avec leurs particularités ne peut être que du ressort de la métaphysique pure.

D'une façon générale, l'œuvre doctrinale de René Guénon se rapporte aux vérités les plus universelles ainsi qu'aux règles symboliques et aux lois cycliques qui régissent leur adaptation traditionnelle. Sous ce rapport, le critère de son orthodoxie se trouve par la nature des choses dans l'intelligence des principes métaphysiques et des conséquences qui en découlent. Ce n'est qu'à titre secondaire que cette orthodoxie pourrait être soumise à une vérification littérale dans les différentes doctrines traditionnelles existantes ; au premier abord, pour un lecteur ordinaire, cette vérification n'est immédiate que là où dans ses ouvrages, René Guénon s'est appliqué spécialement à établir lui-même les preuves documentaires à l'appui des points de doctrine qu'il exposait, et sous le rapport de la tradition à laquelle il se référait ainsi ; pour tout le reste, c'est l'intelligence et la recherche personnelle qui sont requises ; il est supposé, en même temps, que cette recherche est basée sur une droite intention, condition qui assure son orientation et son résultat.

Ecrivant dans un temps où les conditions psychologiques et spéculatives n'avaient plus rien de caractéristiquement traditionnel, et exposant des vérités insoupçonnées des

contemporains, ses modes de formulation métaphysique ont eu nécessairement un caractère indépendant par rapport aux modes d'expression doctrinale connus ou pratiqués, en Occident. D'autre part, comme il ne s'est pas attaché exclusivement à l'enseignement d'une seule tradition orientale, mais s'est appuyé opportunément sur tout ce qui était susceptible de servir à l'exposé des idées universelles dont il offrait la synthèse, ce caractère d'indépendance formelle subsiste dans une certaine mesure même par rapport aux modes d'expression doctrinale de l'Orient ; la chose était du reste inévitable par le seul fait que René Guénon écrivait dans une langue de civilisation toute autre que celles par lesquelles sont véhiculées régulièrement ces doctrines. Comme on le sait, René Guénon a dû réaliser dans ses études un travail de synthèse à la fois conceptuelle et terminologique — ces deux choses allant nécessairement ensemble — qui apparaît d'ailleurs comme une des réussites les plus merveilleuses de l'enseignement traditionnel. Mais cela même lie son œuvre à des conditions spéciales d'intelligibilité. C'est ainsi que si l'on tentait de traduire ses ouvrages de doctrine générale en n'importe quelle langue de civilisation orientale, la traduction devrait s'accompagner d'un commentaire spécial idéologique et terminologique, variable avec chacune de ces langues. L'orthodoxie du sens profond des idées ne suffirait pas à elle seule, avec une traduction littérale — si toutefois cela était toujours possible — pour faire reconnaître partout dans ces ouvrages de doctrine générale, à un Oriental non prévenu et qui ne connaîtrait que sa propre forme traditionnelle, le même fonds doctrinal que dans celle-ci. La difficulté serait même plus accentuée quand il s'agirait de traduction dans la langue d'une civilisation de forme religieuse, pour la raison que René Guénon a pensé et s'est exprimé dans des modes appartenant à ce qu'on pourrait appeler une « spiritualité sapientiale », modes spécifiquement différents de ceux qui sont régulièrement pratiqués dans les traités de doctrine à base de « religion révélée ». Les modes spirituels de « sa-

gesse », comme ceux de l'Hindouisme, mettent par exemple au premier plan de la conscience traditionnelle générale les idées d'identité du Soi et du Principe Universel (Brahma), de coïncidence du connaître et de l'être, ainsi que le rôle actif de l'Intellect transcendant dans la réalisation métaphysique, vérités qui dans les traditions de type religieux ont non seulement une circulation ésotérique, mais encore — et c'est là un point auquel il faut accorder une attention particulière — une forme qui est immédiatement plutôt analogique qu'identique ; l'identité de sens final existe toujours, mais celle de la forme même est rare (1). Or, ce sont ces mêmes idées que René Guénon a promues avec vigueur en mettant en même temps à profit certaines notions spéculatives de l'aristotélisme, lui-même une des formes sapientiales de l'Occident (2).

Par contre une notion religieuse comme celle du « Dieu personnel », qui est propre à la conception théologique du Principe ne pouvait intervenir dans sa spéculation purement métaphysique. Il n'en nie pas la légitimité dans une doctrine théologique, car c'est bien là qu'est sa place, à côté des autres notions spécifiquement religieuses comme celles de « création » et de « salut » ; de plus, comme dans une forme traditionnelle religieuse, la base exotérique est nécessaire pour la voie initiatique et ésotérique — et René Guénon lui-même a insisté spécialement sur ce point — les éléments doctrinaux et rituels de l'exotérisme doivent nécessairement

1. C'est du reste ce qu'on constate même dans les attaques bouddhistes contre la notion hindoue du Soi à laquelle est substituée alors celle de Vide absolu et universel. Ce qui est « affirmé » ainsi par mode négatif coïncide parfaitement avec la véritable idée du Soi Absolu et Universel, mais le changement de perspective et de terminologie apporté par le Bouddhisme était une nécessaire réaction contre l'« idolâtrie » de fait d'un Soi conçu de plus en plus dans ses modes conditionnés.

2. La métaphysique d'Aristote est limitée à l'ontologie, et de plus elle se présente généralement comme une spéculation philosophique dépourvue de l'application à une réalisation correspondante, mais René Guénon, dans la mesure où il y a eu recours, l'a intégrée dans une doctrine initiatique et métaphysique complète. Puisque l'occasion se présente, nous devons ajouter que l'aristotélisme semble néanmoins avoir connu quelquefois une telle application, mais qui a dû rester plutôt d'ordre ésotérique. Il faudrait avoir une autre occasion pour pouvoir aborder ce sujet.

être intégrés et pratiqués sur leur plan. Pour l'initié en outre ces éléments peuvent et doivent être transposés dans un sens métaphysique, mais cela ne les dépare alors même nullement de leurs vertus positives, car ils y trouvent une portée vraiment universelle.

Ces caractères de l'enseignement de René Guénon sont la conséquence rigoureuse de ce qu'il voulait traiter exclusivement de métaphysique et d'intellectualité pure, et aussi du fait qu'une perspective purement intellectuelle sur les choses spirituelles est plus sûrement accessible que toute autre à la compréhension : du reste, il s'adresse expressément aux seuls intellectuels.

Mais ces avantages d'intelligibilité ne valant que pour une élite, sa synthèse doctrinale ne saurait être portée d'emblée dans une langue de civilisation à base religieuse, où la présence d'un enseignement dogmatique officiel et la foi aux formes particulières de la révélation sont des éléments constitutifs de la tradition. Pour prendre le cas de l'Islam, même si les concepts du péripatétisme arabe, combinés du reste avec ceux du néo-platonisme, ont été dans une certaine mesure utilisés dans l'enseignement des doctrines initiatiques, il n'y a eu là qu'une adaptation contingente et partielle rendue possible et même nécessaire du fait que la théologie islamique (le *Kalâm*) elle-même, avait adopté pour ses exposés les modes spéculatifs de la philosophie (1). Cependant la spiritualité en général de l'Islam, aussi bien que celle des *Ahlu-l-Haqîqah* (les Gens de la Vérité essentielle) et du *Taçawwuf* est restée, dans ses conceptions les plus intimes et dans sa terminologie technique ainsi que dans ses moyens, sur ses bases prophétiques, et il y a à cela des raisons d'homogénéité entre les influences spirituelles d'un côté, et les modes conceptuels ainsi que les moyens techniques de la voie d'un autre côté, raisons qui tiennent de près à ce qui

1. À propos des possibilités positives de l'intellectualité aristotélicienne, sur un plan plus général de civilisation, nous pourrions dire aussi, que malgré ses limitations, elle a joué un incontestable rôle de langage intellectuel entre les civilisations méditerranéennes.

constitue l'excellence propre de la tradition mohammadienne, tant dans l'ordre exotérique que dans l'ordre initiatique (1).

Une présentation éventuelle de l'œuvre de René Guénon dans un milieu traditionnel islamique devrait par conséquent se faire avec une référence compétente aux doctrines ésotériques et métaphysiques de l'Islam, tout en tenant compte de ce qu'il y a d'inévitablement délicat pour une exposition des doctrines ésotériques de l'Islam même devant un public qui ne saurait être considéré dans son ensemble comme capable de comprendre les choses de cet ordre.

A cet égard, il faut remarquer, en outre, que de nos jours les doctrines du *Taçawwuf* ont elles-mêmes besoin dans les pays islamiques d'une justification intellectuelle renouvelée et adaptée de façon à répondre aux conditions de la mentalité moderne qui s'est étendue de l'Occident à tous les milieux de culture du monde oriental. En dehors de l'esprit exotériste, il faut donc compter maintenant avec l'esprit anti-traditionnel tout court, des progressistes de toutes sortes, et surtout avec la présence d'une génération de savants « orientalistes » d'origine orientale, mais de formation et d'inspiration occidentales et profanes (2). Par un curieux retournement des choses, l'enseignement de René Guénon peut faciliter lui-même beaucoup cette justification, car il contient les moyens spéculatifs et dialectiques qui permettent d'y aboutir dans toutes les conditions de mentalité qui ressemblent à celles de l'Occident contemporain ; ce travail de justification intellectuelle se trouve déjà en essence dans les références doctrinales que l'œuvre de René Guénon fait à l'ésotérisme et à la métaphysique islamiques. La présentation de l'œuvre de René Guénon dans un milieu de civilisation islamique, ou orientale d'une façon générale,

1. Nous aurons à revenir en une autre occasion sur ce dernier point, surtout à l'occasion de la présentation de certains écrits du Cheikh el-Akbar Muhiyyu-d-dîn Ibn Arabî.

2. Ce qui est bien significatif à cet égard c'est que, de nos jours, on fait paraître en Orient des traductions des ouvrages de l'orientalisme européen pour instruire les Orientaux sur leurs propres doctrines !

apparaît ainsi comme une occasion propice pour redresser le prestige de l'intellectualité traditionnelle de l'Orient dans son ensemble. Comme dans cette œuvre les doctrines de l'Hindouisme et du Taoïsme sont mises souvent en relation avec celles du *Taçawwuf* aussi bien que de l'ésotérisme judaïque ou chrétien, c'est dans son enseignement que se trouvent aussi le principe et la méthode de concordance intelligible entre les deux types de spiritualité dont nous avons parlé, l'intellectuel et le religieux.

Cela nous amène à donner quelques précisions sur les rapports entre ces deux genres de spiritualité. Les deux coïncident dans leur source suprême et dans leur aspect ultime ; les différences apparaissent dans les modalités dominantes sur les plans inférieurs. Mais, tout révélateur au sens religieux est nécessairement, avant d'être choisi comme support d'une révélation ou d'un message divin, et il le reste toujours après, un Connaissant du Principe selon le mode identifiant de la réalisation métaphysique. La voie initiatique ouverte par le révélateur, tout en étant en rapport direct avec les modalités de sagesse qui qualifient son type personnel (1), présente en même temps certains caractères liés au message reçu pour l'ensemble de la communauté religieuse. La forme et l'étendue du message prophétique, surtout quand il s'agit de cas prophétiques majeurs, sont telles que le support choisi lui-même reçoit par la foi, le message ou le « livre » révélé, qui se rapporte ainsi à tout ce qui n'a pas été réalisé en ampleur par lui-même, et qui lui est confié aussi bien pour lui-même que pour sa communauté. C'est pourquoi Allah dit à Son Prophète universel : « C'est ainsi que Nous t'avons donné la révélation par un Esprit de Notre Commandement, alors que tu ne savais pas ce qu'est le Livre, ni la Foi... » (Cor. 42, 52). Mais quels que soient les caractères particuliers ou spécifiques d'une spiritualité religieuse, du fait que son axe reste celui de la

1. Car il faut bien dire qu'il y a aussi une certaine diversité quant aux caractères des Sages et à leurs formes doctrinales.

connaissance et que son principe est purement métaphysique, est il toujours possible de ramener l'ensemble de ses attributs doctrinaux, symboliques et techniques, à une conception métaphysique et par cela retrouver l'accord avec les doctrines purement intellectuelles.

C'est ainsi que, dans l'ordre doctrinal, malgré le dualisme apparemment irréductible des idées de « Dieu » et de « création » dans les formes religieuses, il n'est pas concevable que la doctrine de l'Identité Suprême, valable aussi bien pour la rélation du Soi au Principe que pour celle de la Manifestation Universelle au Principe, fasse défaut tout d'abord au fondateur d'une tradition intégrale, et qu'elle ne soit par principe destinée à rester l'essence même de la tradition fondée par lui, malgré les formes qu'elle doive recevoir dès le début ou encore au cours du cycle traditionnel, dans l'enseignement ésotérique même. La conscience de ce fonds primordial peut diminuer ou même subir des éclipses, mais c'est qu'alors l'élite même ne participe à sa tradition que d'une façon imparfaite ou incomplète ou qu'il n'y a plus du tout de véritable élite ; c'est pourquoi on peut alors dire que la communauté et ses institutions de fait ne comprennent ou n'acceptent plus l'idée d'Identité Suprême, mais non pas que ce sont les traditions mêmes qui l'excluent. La tradition islamique est formelle sur le point que tout les Envoyés divins ont apporté essentiellement le même message et que toutes les traditions sont en essence Une, ce qui implique tout d'abord une identité de réalité et de doctrine métaphysique. Pour ce qui est de la forme mohammadienne de la tradition, celle-ci est en tout cas, originellement et essentiellement, axée sur la doctrine de l'Identité Suprême qui est celle de la *Wahdatu-l-Wujûd*. Cette expression appartient au Cheikh el-Akbar qui vivait aux VIe-VIIe siècles de l'Islam, mais la chose désignée est purement mohammadienne : ce n'est que le *Tawhîd* même, dans son acception initiatique, acception que l'histoire traditionnelle antérieure atteste fréquemment, et que ce maître ne faisait que rendre plus

explicite et plus sensible pour l'intellectualité contemporaine (1). Cette doctrine qui relevait par nature d'un enseignement ésotérique, et dont quelques signes seulement pouvaient transpirer à l'extérieur, affirme l'identité du Soi et d'Allah ou la Vérité Suprême et Universelle, et en même temps l'identité essentielle de la manifestation avec Son Principe : l'identité du « Soi-même » et du Principe est attestée entre autres par le fameux hadith « Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur » ; d'autre part, les notions d'« acte de création » et de « créature » — les deux incluses dans le terme *khalq* — sont ramenées ainsi à celles d'« acte de manifestation » (*zhuhûr*) et de « manifestation » (*mazhhar*), qui expriment même plus qu'une simple extériorisation des possibilités principielles, puisque, rattachées au nom divin l'Apparaissant (*azh-Zhâhir*), elles énoncent la manifestation de l'Etre Unique lui-même.

Enfin, pour considérer un autre point différentiel important entre les deux types de spiritualité dont nous parlons, constitué par la notion d'Intellect, nous allons voir une situation analogue quoique plus complexe. En Islam, selon la définition prophétique, l'Intellect (*al-Aql*) est chose créée : « La première chose qu'Allah a créée est l'Intellect » dit un hadith. Nous ferons ici abstraction de la transposition métaphysique, dont nous parlions, de la notion de *Khalq* et qui résoudrait déjà toute difficulté. Nous prendrons les notions dans leur sens direct : selon ce sens, la fonction sapientiale de l'Intellect en tant que point de coïncidence entre le Principe et l'être, n'est plus possible. La doctrine

1. D'ailleurs si l'on voulait ne regarder que le sens littéral, on pourrait trouver chez le Sheikh el-Akbar lui-même des formulations tellement différentes de la même doctrine, et c'est même le cas le plus fréquent chez lui, qu'on pourrait les considérer comme tout à fait contradictoires avec la notion de *Wahdatu-l-Wujûd*. Mais les adversaires exotéristes ou autres qu'il a eus, ou qu'il a encore et qui l'accusent de « panthéisme », n'ont jamais l'objectivité de relever le fait, ni l'astuce de le mettre en contradiction avec lui-même ; ils seraient alors peut-être obligés de faire un effort de compréhension, et ils risqueraient ainsi soit de douter du bien-fondé de leur opinion, soit d'avouer n'y rien comprendre. En fait, ses contradicteurs isolent dans ses écrits des expressions considérées par eux comme compromettantes, et qui ne le sont que par le sens qu'ils veulent y voir.

régulière en Islam ne considère pas l'Intellect comme une « qualité » ou « faculté » divine, et de ce fait dans le *Taçawwuf* on évite de parler de *taaqqul*, « intellection », à l'égard de l'Essence Divine, alors que d'une part chez les Hindous *Chit*, la Conscience Universelle, qui est une qualification d'*Ishwara* est aussi celle de l'être résorbé en Lui et qui dans son état ordinaire en possède le reflet dans *citta*, la pensée individuelle, et d'autre part chez les péripatéticiens l'Intellect pur coïncide avec Dieu (1) et l'intuition intellectuelle connaît le Principe. Chez ces derniers, l'intellection (en grec *noesis*) est une notion qui convient aussi bien à la Connaissance immuable que « possède » Dieu, qu'à celle que « réalise » l'être causé ou généré lui-même, et par laquelle celui-ci participe au sujet et à l'objet de l'Intellection divine (2). Quant à la doctrine mohammadienne, elle rétablit à cet égard les choses dans une autre perspective spécifiquement différente : c'est le Cœur qui est la faculté ou l'organe de connaissance intuitive, ce Cœur, qui n'a qu'une relation symbolique avec l'organe corporel du même nom, et que le hadîth qudusî énonce ainsi : « Mon Ciel et Ma Terre ne peuvent Me contenir, mais le cœur de Mon serviteur croyant Me contient ». Qu'on le remarque bien, il ne s'agit pas ainsi d'une simple question de terminologie. Tout d'abord le Cœur, qui est la réalité centrale de l'être, est par exemple selon les termes de l'école du Cheikh el-Akbar « la réalité essentielle (*al-haqîqah*) qui réunit d'une part tous les attributs et toutes les fonctions seigneuriales, d'autre part tous les caractères et les états générés, tant spirituels qu'individuels. » L'Intellect n'en est qu'une implication. Le Cœur peut être dit Intellect en tant

1. Pour donner un exemple des différences de conception ou de perspective qui peuvent exister entre des doctrines religieuses elles-mêmes, on peut remarquer que la doctrine catholique qui a intégré une bonne part de l'aristotélisme n'exclut pas qu'on parle d'Intellect divin ; c'est ainsi que Saint Thomas dit : « *Deus... qui omnia Suo Intellectu comprehendit...* » (Summa Theol., De Deo, q. I., a. 10).

2. En rapport avec ce que nous disions dans la note précédente, pour St. Thomas lui-même l'homme peut voir l'Essence Divine par son intelligence (*intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiae visionem*) (De Prophetia, q. 175, a. 4).

qu'il renferme celui-ci, et l'Intellect est Cœur en tant qu'il en fait partie. Voici une précision du Cheikh el-Akbar : « L'Intellect Premier, nous l'appelons Intellect (*Aql*) sous un rapport différent de celui sous lequel nous l'appelons Calame (*Qalam*), de celui sous lequel nous l'appelons Esprit (*Rûh*) et de celui sous lequel nous l'appelons Cœur (*Qalb*) ». Quelquefois, pour mieux marquer la différence, on envisage le Cœur en tant que faculté supérieure à l'Intellect, dépassant le plan de celui-ci : *Al-Qalbu huwa-l-quwwatu-llatî warâa tawri-l-Aql*, dit encore le Cheikh el-Akbar qui ajoute : « Ainsi il n'y a de Connaissance de la Vérité Suprême (*al-Haqq*) provenant de la Vérité même que par le Cœur ; ensuite cette Connaissance est reçue par l'Intellect, de la part du Cœur » (1).

Mais ce qui est encore caractéristique pour les implications spirituelles de la notion de Cœur, c'est que celui-ci peut être lié d'une façon plus adéquate aux modalités individuelles et sentimentales de l'être religieux, et surtout au mystère et à la fonction totale de la Foi, comme on le constate du reste dans le hadîth que nous citons plus haut (2) ; cette relation avec la Foi n'est pas spécifiquement possible pour l'Intellect, ni quand celui-ci est en quelque sorte substitué par le Cœur

1. En vérité quand le Cœur est envisagé dans la tradition islamique d'une façon initiatique et technique complète, il est l'objet d'une doctrine très développée selon laquelle il est le contenant d'une hiérarchie de facultés et de degrés de connaissance ; nous n'en faisons ici qu'une simple mention, pour ne pas laisser l'impression d'une simplification définitive, et réserver la question pour un examen spécial.

2. Nous devons ajouter que le domaine où intervient la Foi, qui n'est pas la simple « croyance », n'est pas limité à l'exotérisme, mais qu'il s'étend aux modalités ésotériques et initiatiques de la voie spirituelle à un degré éminent, sans que cela entraîne une altération de qualité intellectuelle ; au contraire, à ces degrés, la Foi joue le rôle d'une force transformante à l'égard des symboles, et opérative à l'égard des idées métaphysiques. Ce que nous venons de dire surprendra peut-être certains intellectuels qui se sont fait des idées un peu sommaires et inadéquates non seulement quant à la valeur profonde de la spiritualité de type révélé, mais, par le fait même, aussi sur l'initiation et l'ésotérisme. Quant à René Guénon lui-même, dans la mesure où il a traité aussi de questions de pratique initiatique, il n'a pas eu à envisager spécialement ce point, mais en tout cas, ce qu'il avait dit dans ce domaine non seulement ne l'exclut pas, mais le suppose, car, au fond, ce n'est que la conséquence de ce que nous rappelons plus haut au sujet de la transposition nécessaire en mode initiatique des dogmes, des rites et des symboles religieux.

dans sa fonction essentielle et la plus universelle, comme il résulte du dogme islamique, ni quand il est pris dans un sens de faculté de connaissance immédiate des principes universels conférant la certitude, ce qui correspond alors à son acception purement sapientiale (1).

La réalité du Cœur n'est naturellemenr pas ignorée par les doctrines purement intellectuelles, mais dans celles-ci la perspective dans laquelle elle est envisagée est différente. Parlant du Cœur, centre de la vie et de l'individualité intégrale selon les données hindoues, ce qui lui assigne une position intermédiaire entre l'Intelligence Universelle et l'individu, René Guénon rappelle que « les Grecs eux-mêmes, et Aristote entre autres, attribuaient le même rôle au cœur, qu'ils en faisaient aussi le siège de l'intelligence » (*L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, chap. III). Pour les changements de position résultant des changements de perspective dont nous parlons, on peut remarquer que dans les doctrines de ce genre les rapports entre le Cœur et l'Intelligence ou l'Intellect sont inversés : le premier est envisagé seulement au degré individuel, ce qui fait que c'est l'Intelligence qui reste du domaine supra-individuel et universel. Il est incontestable aussi que dans les doctrines sapientiales, la notion du Cœur intervient plutôt à titre secondaire, et presqu'accidentellement, tant la perspective intellectualiste de ces doctrines ne l'exigent pas spécifiquement ; mais ce serait une erreur de n'y voir que la différence de situation contin-

1. Il faut dire qu'une certaine « foi » est tout de même indispensable même dans les voies sapientiales pour autant qu'elle féconde l'anticipation spéculative sur l'objet de la connaissance ; mais naturellement cette notion n'a pas dans ce cas le caractère ni le rôle d'un mystère au sens religieux ou d'une vertu théologale. Cf. Phédon, 70/*a*, *b*. Socrate ayant dit que le véritable philosophe qui vit selon l'esprit, serait en contradiction avec lui-même s'il n'était heureux de mourir et de voir son âme libérée des liens du corps, Cébès lui fait remarquer que, jusqu'ici, ce qu'il avait dit ne se présente que comme « un grand et bel espoir (*elpis*) » ; « il a toutefois certainement besoin d'une « confirmation » (*paramythia*, qui désigne étymologiquement une preuve supérieure au moyen d'un « mythe », *commonitio* en latin) et point petite probablement, pour procurer la « foi » (*pistis*, ou *fides* d'après la traduction latine d'Henri Aristippe en 1156). — « Tu dis vrai, Cébès », répondit Socrate, ...qui exposa alors les preuves au sujet de l'existence et de la « pérégrination » de l'âme après la mort corporelle.

gente et de ne pas remarquer la concordance parfaite sous un rapport plus profond, car si le cœur est considéré, dans les doctrines sapientiales, seulement comme centre de l'individualité, en raison même de cette centralité il correspond symboliquement à l'Intellect divin dans ses relations avec l'individu et s'identifie essentiellement à celui-ci.

Nous devons faire remarquer aussi que d'une façon générale cette notion du Cœur apparaît beaucoup moins en relief dans les doctrines chrétiennes elles-mêmes. Nous disons cela surtout par rapport à l'importance qu'elle a, tant dans les textes de la révélation mohammadienne que dans l'enseignement du *Taçawwuf*, et la différence s'explique par ceci que le Christianisme a emprunté nécessairement pour son extension à la gentilité les formes intellectuelles de la sagesse grecque (1).

Ces points de vue différents sur les éléments fondamentaux qui constituent l'être spirituel, et sur leurs rapports avec la Vérité Suprême, sont naturellement en relation avec les modalités caractéristiques que l'on constate ensuite, dans les voies respectives, tant sur le plan de la vie spirituelle d'une façon générale que dans l'ordre des méthodes de réalisation, mais une véritable compréhension des choses permet toujours de retrouver l'accord de base, et de situer les diffé-

1. Ce qui est très frappant sous ce rapport, c'est de voir comment la notion de foi elle-même est intégrée dans la doctrine de Saint Thomas dans une conception purement sapientiale ; en même temps, on s'aperçoit comment les données aristotéliciennes sont pliées aux nécessités de la doctrine théologique : dans une telle doctrine, l'Intellect ne peut être envisagé comme se suffisant à lui-même dans son opération ; la relation de la foi doit subsister avec l'objet de la connaissance. Saint Thomas, après avoir rappelé que, d'après Aristote (*De Anima*, 3, chap. 9), « l'intellect spéculatif ne dit rien de ce qu'il faut faire ou ne pas faire », d'où il résulte qu'« il n'est pas principe d'opération, tandis que la foi est ce principe qui, selon la parole de l'Apôtre, « opère par la charité » », conclut que « néanmoins, croire est immédiatement un acte de l'intelligence, parce que l'objet de cet acte, c'est le vrai, lequel appartient en propre à l'intelligence. C'est pourquoi il est nécessaire que la foi, puisqu'elle est le principe propre d'un tel acte, réside dans l'intelligence comme dans son siège ». Ensuite, il précise : « Le siège de la foi, c'est l'intellect spéculatif, comme il résulte d'une façon évidente de l'objet même de la foi. Mais parce que la vérité première qui est l'objet de la foi, est aussi la fin de tous nos désirs et de toutes nos actions, comme le montre Saint Augustin, de là vient que la foi est opérante en la charité, tout comme l'intellect spéculatif, au dire du Philosophe (*De Anima*, 3, chap. 10), devient pratique par extension ». (*Summa*, *De fide*, q. 4, a. 2 tr. R. Bernard).

rences constatées, dans l'ordre contingent où elles ont toute leur raison de se trouver.

Pour conclure cet examen sommaire des points pris en exemple, on se rend compte ainsi qu'il n'y a aucune divergence profonde et irréductible entre les deux types de spiritualité dont nous avons parlé, l'intellectuel et le religieux, et que de plus, c'est la méthode de René Guénon lui-même qui permet d'en retrouver l'accord réel. Ce n'est donc pas là qu'il y aurait une difficulté de constater l'orthodoxie de cet enseignement, tant sous le rapport de la tradition islamique que sous celui de toute autre tradition.

Mais en dehors des conceptions purement intellectuelles qui caractérisent la synthèse doctrinale de René Guénon et qui auraient besoin d'une présentation et d'une justification plus particulière dans un milieu de civilisation islamique, il y en a au moins une autre dont l'importance est capitale dans cette œuvre, et qui ne se trouve professée de façon ouverte ou complète, ni dans les formes traditionnelles de type religieux, ni dans celles de type intellectuel. Il s'agit de l'idée de validité et de légitimité simultanées de toutes les formes traditionnelles existantes, ou plutôt de l'idée que, par principe, il peut y avoir en même temps plusieurs formes traditionnelles, plus ou moins équivalentes entre elles, car en fait, il peut arriver qu'une tradition, quelle qu'ait été son excellence première, se dégrade au cours du cycle historique au point qu'on ne puisse plus réellement parler de sa validité actuelle ou de son intégrité de fait. Or, par une sorte de nécessité organique d'affirmation de soi, et par effet de la perception et de la conscience de l'excellence spirituelle qui lui est propre, chaque mentalité traditionnelle d'ensemble, relègue les autres traditions sur des positions inférieures, ou les exclut purement et simplement de tout accès à une vérité profonde et réellement salutaire. Cependant l'idée de la légitimité de toutes les formes traditionnelles existantes n'est que la conséquence en mode « spatial », ou l'application en simultanéité, de l'idée d'universalité de la doctrine et d'unité fondamentale des formes traditionnelles ; seulement cette universalité et cette unité, les doctrines valables sur le plan général de chaque communauté traditionnelle, les reconnaissent plus volontiers dans leur application en succession temporelle, et d'ailleurs dans des mesures fort variées, car cela permet aux communautés respectives d'exclure ou de diminuer plus facilement les autres formes traditionnelles contemporaines. Cette propension naturelle s'accentue généralement dans les communautés basées sur une forme religieuse, mais ce n'est pourtant pas dans l'Islam qu'elle atteint sa forme la plus caractéristique. Au contraire même, il y a sous un certain rapport dans la loi islamique plus de possibilités de vision universelle que dans toute autre tradition, et de toute façon plus que dans les autres lois religieuses. En effet, quel que soit le degré dans lequel la mentalité commune ou la doctrine exotérique professée en fait, réalisent cette vision universelle, les fondements de celle-ci se trouvent dans la loi religieuse, dans le texte coranique même. Il n'y a même aucun autre texte révélé aussi explicitement universaliste que le Coran. Nous ne pourrions traiter ici cette question dans son ensemble, mais nous citerons quelques textes suffisamment clairs par eux-mêmes :

« En vérité ceux qui croient, les Juifs (text. *alladhîna hâdû* = ceux qui judaïsent), les Chrétiens (*an-Naçârâ*), les Sabéens (qu'on fait correspondre aux Mandéens), ceux qui croient en Dieu et au Jour Dernier et font le bien, ceux-là ont leur récompense auprès de leur Seigneur. Par conséquent, ils n'auront rien à craindre, et ils ne seront pas affligés » (Cor. 2, 59 ; cf. 5, 73).

« Pour chacun de vous, Nous avons institué une loi et un chemin » (Cor. 5, 59).

« Si Allah avait voulu, certainement Il aurait fait de vous une seule communauté traditionnelle (*ummah*), mais Il vous soumet à des « épreuves » selon ce qu'Il vous a apporté. Cherchez à vous devancer les uns les autres par les bonnes

œuvres. Vous retournerez tous à Allah, et alors Il vous informera au sujet de ce en quoi vous divergez (maintenant) » (Cor. 2, 53).

Il faut dire aussi que malgré la précision et la clarté de tels textes, l'interprétation exotérique dominante les ramène par principe à une perspective de validité en succession, non pas en simultanéité, du fait que la loi mohammadienne est considérée comme abrogeant les lois antérieures. Toutefois le texte coranique même affirme que la révélation mohammadienne apporte la « confirmation » de ce qui est encore effectivement présent des révélations antérieures :

« Et Nous t'avons révélé le Livre par la Vérité (Livre), qui confirme et préserve ce qui subsiste devant lui en fait d'Ecriture » (Cor. 5, 52).

Nous ne pouvons entrer ici dans l'examen de tous les points que soulèvent les questions de l'abrogation et de la confirmation mais nous tenant aux seuls aspects les plus évidents et du caractère le plus général, nous citerons aussi les versets suivants qui attestent la validité des Lois judaïque et évangélique ; celui-ci concernant la Torah : « Mais comment te prendraient-ils (ô Muhammad) pour leur juge, alors qu'ils ont la Torah dans laquelle il y a le jugement (le critère légal) d'Allah ? » (Cor, 5, 47). Et celui-ci concernant l'Evangile : « Ainsi les Gens de l'Evangile jugeront par ce qu'Allah a révélé en l'Evangile, et ceux qui ne jugent pas par ce qu'Allah a révélé, ceux-là sont les prévaricateurs » (Cor. 5, 51).

Ces références nous suffiront ici pour illustrer notre affirmation que la base légale islamique est providentiellement disposée pour une large vision de l'unité et de l'universalité traditionnelles, tant en succession qu'en simultanéité. Sous ce même rapport, il n'y a vraiment que le Christianisme, qui, arrêté dans ses conceptions dogmatiques sur le sens « historique » de l'unicité du Christ, soit exotériquement privé et de la vision en succession et de celle en simultanéité, de cette réalité universelle, au point qu'il ne reconnaît pas

même à la tradition judaïque antérieure à la venue du Christ, et dans la lignée de laquelle il se situe pourtant, une économie sotériologique autonome : l'efficacité des formes traditionnelles bibliques dans leur ensemble est liée ainsi, dans l'acception exotérique du dogme religieux chrétien, au critère de l'attente du Christ « historique », et l'actualité du salut suspendue, aussi bien pour le commun que pour les Patriarches et les Prophètes, jusqu'au rachat opéré par le Sauveur. Le Judaïsme même, dont l'exclusivisme est à d'autres égards plus radical que tout autre, reconnaît au moins pour le passé biblique cette réalité traditionnelle dans la lignée des Patriarches et des Prophètes, où il voit l'actualisation continue de la même vérité primordiale conférant toujours la plénitude du salut (1).

Mais quels que soient à cet égard les privilèges de principe ou de fait de la tradition islamique, il n'est que trop vrai que l'idée de la vérité et de la légitimité des autres formes traditionnelles, religieuses ou non, a plus particulièrement besoin d'être étayée intellectuellement et légalement à l'occasion d'une présentation de l'œuvre de René Guénon dans le milieu islamique. Nous signalons à l'occasion un point qui sera toujours un élément précieux dans un tel travail. La spiritualité islamique dans son ensemble est surtout sensible à la reconnaissance de l'Unicité divine, point qui, pour elle est le fondement et le critère premier de validité de toute

1. Il est toutefois important de relever que, dans les derniers temps, il se dessine dans les études catholiques un effort pour rendre compte de certaines valeurs spirituelles trop évidentes pour pouvoir être toujours niées dans les autres formes traditionnelles, comme l'Hindouisme et l'Islam ; c'est ainsi qu'on élargit la notion d'« Eglise » dans un sens plus dégagé des contingences, tant spatiales que temporelles ou formelles, que la grâce salutaire est reconnue comme plus indépendante des conditions historiques et de l'adhésion formelle aux articles dogmatiques et à leurs conséquences canoniques, mais liée néanmoins aux vérités intérieures informelles et universelles des dogmes, et que l'universalité du Christ est conçue comme impliquant la possibilité de son intervention en dehors des modalités éminentes de la forme chrétienne historique. Ce n'est qu'une tendance timide et prudente actuellement, mais elle est particulièrement précieuse par sa signification, surtout quand elle est manifestée par ceux-là mêmes qui s'étaient donnés jusqu'ici le rôle de faire obstacle à toute compréhension réellement universelle des données traditionnelles et à l'accord de principes avec l'Orient traditionnel.

forme religieuse. Or, René Guénon n'affirme et n'enseigne l'unité fondamentale des traditions existantes que du fait même qu'il constate que l'essence de toutes les doctrines respectives est celle de l'Unité ou de la Non-Dualité du Principe de Vérité. C'est du reste dans la mesure où cette doctrine suprême est réellement comprise et pratiquée dans une communauté traditionnelle, qu'il reconnaît tout d'abord à la tradition respective sa validité actuelle. L'enseignement de René Guénon sur la légitimité des autres traditions est vérifié et validé ainsi par les vérités mêmes qui préoccupent la conscience islamique. D'autre part, ayant énoncé la nécessité d'un accord traditionnel entre Orient et Occident, dans l'intérêt de l'humanité dans son ensemble, il a expliqué que cet accord doit porter sur les principes dont tout le reste dépend, et toute son œuvre n'a pas d'autre but que de susciter et de développer en Occident la conscience des vérités universelles dont le *Tawhîd* est dans l'Islam l'expression la plus apparente. Il n'est que naturel que cet hommage constant et multiple à ce qui est la vérité la plus chère à l'Islam d'une façon générale, profite en même temps à l'autorité doctrinale de celui qui en a été l'exposant le plus qualifié.

D'autre part, la thèse de René Guénon sur l'unité fondamentale des formes traditionnelles n'apparaîtra pas comme tout à fait nouvelle en Islam, car il y a quelques précédents précieux, tout d'abord avec le Cheikh el-Akbar dont l'enseignement ne pouvait pourtant pas être aussi explicite que celui de René Guénon en raison des réserves qu'impose tout milieu traditionnel particulier ; il y aura quand même intérêt à s'y rapporter.

Ce que nous venons de signaler comme points critiques et solutions à envisager quand il s'agira de juger de l'orthodoxie islamique de l'enseignement de René Guénon, aussi bien que de son orthodoxie d'une façon générale, ne doit pas faire oublier que ce qui est requis sous ce rapport de tout Oriental ou Occidental qui voudrait en juger, ce sont non seulement des qualités intellectuelles de jugement, mais aussi la

connaissance étendue et profonde des doctrines qui doivent être évoquées en l'occurrence. La méthode facile et expéditive des citations tronquées et retranchées de leurs relations conceptuelles d'ensemble, aggravée peut-être encore par des méprises terminologiques ne saurait avoir ici aucune excuse, car René Guénon ne parle pas au nom ni dans les termes d'une théologie ou d'une doctrine particulière dont les références seraient immédiates. De toutes façons, une des choses les plus absurdes serait de demander à des « autorités » exotériques, qu'elles soient d'Orient ou d'Occident, d'apprécier le degré de cette orthodoxie, soit d'une façon générale, soit par rapport à quelque tradition particulière. Ces « autorités » en tant qu'exotériques — et quelles que puissent être leurs prétentions de compétence, sincères ou non, n'ont déjà aucune qualité pour porter un jugement sur les doctrines ésotériques et métaphysiques de leurs propres traditions. L'histoire est là du reste pour prouver à tout homme intelligent et de bonne foi, que chaque fois que de telles ingérences se sont produites, qu'elles aient été provoquées par de simples imprudences ou par des fautes graves, soit d'un côté soit de l'autre, il en est résulté fatalement un amoindrissement de spiritualité et la tradition dans son ensemble a eu à en souffrir par la suite (1). Cette situation est plus remarquable en Occident du fait que l'ordre exotérique y est centralisé dans une institution jouissant d'une autorité directe dans toute l'étendue de son monde traditionnel, mais elle a

1. En Occident, une œuvre métaphysique comme celle de Maître Eckhardt, frappée dans certaines thèses initiatiques par une décision papale, est ainsi restée presque complètement étouffée depuis le désastreux XIVe siècle, et si de nos jours elle est remise en circulation progressivement, ce n'est évidemment pas par le fait des autorités exotériques, mais par celui de croyants assez tremblants du reste, ou encore d'intellectuels moins soucieux des limites singulièrement réduites de l'« orthodoxie » exotérique. Le blâme jeté sur l'œuvre d'Eckhardt a eu cependant en outre comme effet immédiat la diminution des possibilités de l'importante école rhénane ; et si l'œuvre de Ruysbroeck n'a fait que frôler le même danger, elle ne doit sa situation qu'à une réserve et une précaution plus grandes quant à ses thèses initiatiques et métaphysiques. En tout cas, de nos jours, il semble bien que les représentants de l'Eglise arrivent à faire preuve d'une plus grande prudence et réserve ; espérons que cela ne s'arrêtera pas en si bon chemin.

dans une certaine mesure des correspondances dans les civilisations orientales, où des autorités religieuses ou politiques mal inspirées ont cru quelquefois devoir se mêler de choses qui ne les concernaient point. C'est ainsi qu'en Islam, l'œuvre du Cheikh el-Akbar a été parfois l'objet de violentes attaques de la part de théologiens ou juristes pendant que d'autres autorités ont pris sa défense. Dans son cas du moins, les choses n'ont abouti finalement qu'à une certaine gêne dans la circulation de ses ouvrages qui ont néanmoins continué à exprimer l'enseignement par excellence du *Taçawwuf* ; de nos jours, ses écrits sont édités de plus en plus, et, malgré des hostilités qui ne sauraient jamais disparaître, son œuvre jouit d'une certaine autorité sur le plan général, ce qui constitue aussi un titre de gloire pour l'intellectualité et la spiritualité islamique.

* * *

Nous venons de mentionner encore le cas du Cheikh el-Akbar qui fut le « revivificateur » par excellence de la voie initiatique et indirectement, de la tradition islamique dans son ensemble, au VIIe siècle de l'Hégire. Il y a entre l'enseignement de René Guénon et le sien plus qu'une simple concordance naturelle entre des métaphysiciens véritables. Il y a là encore une relation d'un ordre plus subtil et plus direct du fait que René Guénon reçut son initiation islamique d'un maître qui lui-même était nourri à l'intellectualité et à l'esprit universel du Cheikh el-Akbar : il s'agit du cheikh égyptien Elîsh el-Kebîr. C'est le personnage auquel René Guénon dédiait en 1931, son « Symbolisme de la Croix » dans ces termes : « A la mémoire vénérée de Es-Sheikh Abder-Rahmân Elîsh El-Kebîr, El-Alim, El-Mâlki, El-Maghribi à qui est due la première idée de ce livre. Meçr El-Qâhirah 1329-1349 H » (1).

1. Pour ce point, voir l'article de P. Chacornac : « La vie simple de René Guénon », dans le numéro spécial consacré à René Guénon par les *Etudes Traditionnelles*, juillet-novembre 1951.

Le cas de ce maître égyptien est d'ailleurs intéressant pour nous à un autre égard, car en dehors de sa qualité initiatique qui était des plus hautes, il en avait une autre qui pourrait entrer en ligne de compte sous le rapport de la question d'orthodoxie islamique de l'œuvre de René Guénon. Voici ce que nous écrivait à un moment l'auteur du « Symbolisme de la Croix : « Le Cheikh Elish était le sheikh d'une branche shâdhilite, et en même temps, dans l'ordre exotérique, il fut chef du madhhâb mâleki à El-Azhar ». Pour ceux qui ne sont pas au courant de la signification de ces termes, nous précisons que les termes « branche shâdhilite » indiquent une branche de l'organisation initiatique (*tariqah*) fondée au VIIe siècle de l'Hégire par le Cheikh Abû-l-Hasan ash-Shâdhilî, une des plus grandes figures spirituelles de l'Islam, qui fut aussi Pôle ésotérique de la tradition ; il s'agit donc là d'une fonction initiatique proprement dite ; quant aux termes « madhhab mâleki », ils indiquent une des quatre écoles juridiques sur lesquelles reposent l'ordre exotérique de l'Islam, et qui sont chacune représentées dans l'enseignement de la plus grande Université du monde islamique, El-Azhar, du Caire. De cette façon, le maître de René Guénon réunissait en lui les deux compétences et même les deux autorités requises respectivement pour les domaines ésotérique et exotérique de la tradition. Sous le rapport de l'orthodoxie islamique de son disciple, le fait a sa valeur significative. On remarquera que c'est ce maître qui avait eu la première idée d'un livre comme « Le Symbolisme de la Croix » qui, par sa doctrine métaphysique et sa méthode symbolique, est l'ouvrage le plus représentatif de l'idée d'universalité intellectuelle de la tradition dans l'ensemble de l'œuvre de René Guénon. C'est de lui qu'il s'agit encore dans une note au chapitre III de ce livre, où, à propos de la réalisation dans le Prophète, identique à l'Homme Universel, de la synthèse de tous les états de l'être selon les deux sens de l'« exaltation » et de l'« ampleur » auxquels correspondent les deux axes vertical et horizontal de

la croix, René Guénon écrit : « Ceci permet de comprendre « cette parole qui fut prononcée il y a une vingtaine d'an- « nées par un personnage occupant alors dans l'Islam, même « au simple point de vue exotérique, un rang fort élevé : « Si « les Chrétiens ont le signe de la croix, les Musulmans en ont « la doctrine ». « Nous ajoutons, continue René Guénon, que « dans l'ordre ésotérique, le rapport de l'« Homme Univer- « sel » avec le Verbe d'une part, et avec le Prophète d'autre « part, ne laisse subsister, quant au fond même de la doc- « trine, aucune divergence réelle entre le Christianisme et « l'Islam, entendus l'un et l'autre dans leur véritable signi- « fication ». Dans la perspective ouverte ainsi par son maître, on sait que René Guénon avait tenté tout d'abord une revivification doctrinale du symbolisme chrétien par une série d'articles de « Regnabit » (entre les années 1925-1927), et qu'ensuite il avait encore écrit des articles sur l'ésotérisme chrétien dans « Le Voile d'Isis-Etudes Traditionnelles ».

Sous le rapport qui intéresse l'Occident, le Cheikh Elish semble avoir eu aussi une certaine connaissance de la situation de la Maçonnerie et de son symbolisme initiatique. C'est ainsi que René Guénon nous écrivait une fois que le Cheikh Elish « expliquait à ce propos la correspondance des lettres du nom d'Allah par leurs formes respectives, avec la règle, le compas, l'équerre et le triangle ». Ce que disait ainsi le Cheikh Elish pourrait avoir un rapport avec l'une des modalités possibles de la revivification initiatique de la Maçonnerie. En tout cas, par la suite, une bonne part des articles de son grand disciple a été consacrée au symbolisme et à la doctrine initiatique maçonnique, et cet important travail apparaîtra de toutes façons comme une contribution de l'intellectualité et de l'universalité de l'Islam, car René Guénon s'appelait alors depuis longtemps Abdel-Wâhid Yahya et était lui-même une autorité initiatique islamique.

Mais on peut se demander quelle serait l'explication de ces manifestations des représentants de l'initiation islamique, manifestations qui ne sont nullement naturelles eu égard

aux règles habituelles. Car si dans la hiérarchie ésotérique, la conscience de l'universalité et de la solidarité traditionnelle n'a jamais manqué, son expression ouverte, et plus encore son message public, sont plutôt inconnus avant notre époque. Dans les ouvrages du Cheikh el-Akbar lui-même, qui est l'auteur ésotérique le plus « hardi », le témoignage de l'unité des formes traditionnelles et de leur validité simultanée est malgré tout entouré de beaucoup de précautions et le plus souvent voilé. Pour comprendre l'attitude du Cheikh Elish, le plus simple serait de considérer les conséquences qu'en a tirées le Cheikh Abdel-Wâhid Yahya, son disciple d'origine occidentale qui eut le rôle de développer son message intellectuel, message qui était non seulement celui de l'Islam, mais celui de l'esprit traditionnel universel. Ceux qui ont compris l'œuvre de René Guénon savent qu'à travers celle-ci les forces spirituelles de l'Orient ont offert une aide providentielle à l'Occident en vue d'un redressement traditionnel qui intéresse l'humanité dans son ensemble.

Cette aide a ceci de particulier qu'elle s'exprime, tout d'abord, sur le plan relativement extérieur de l'enseignement doctrinal, métaphysique et initiatique, tout en s'adressant à une catégorie restreinte d'intellectuels. Autrefois, dans des conditions traditionnelles plus normales, les relations purement intellectuelles entre Orient et Occident étaient, des deux côtés, l'affaire exclusivement secrète d'organisations initiatiques, dont l'Occident n'était pas alors dépourvu, et, de ce fait, les influences qui pouvaient s'exercer restaient imperceptibles du dehors, et les effets en mode doctrinal, dans la mesure où il en résultait, n'apparaissaient pas sous leur forme orientale, ni ne trahissaient leur origine. Tel a été plus précisément, au moyen-âge, la situation pour les relations entre les *Fedeli d'Amore* et les initiés du *Taçawwuf*, dont la preuve sur le plan littéraire n'est apparue que de nos jours quand diverses études sur l'œuvre de Dante y ont découvert d'importantes influences islamiques venant de

l'œuvre du Cheikh el-Akbar ou des écrits d'Abû-l-Aalâ el-Maarrî.

* * *

Mais la relation entre l'œuvre de René Guénon et sa source « fonctionnelle » islamique, d'après les quelques données que nous venons de faire connaître, ou tout simplement de rappeler, pourra paraître, malgré tout, seulement virtuelle, sinon accidentelle. Et même si, à part cela, les livres et les articles de René Guénon contiennent de fréquentes références aux doctrines islamiques, ces références ne prouvent pas nécessairement une procession islamique du développement général et final de toute son œuvre ; du reste, lui-même ne s'est jamais présenté spécialement au nom de l'Islam, mais au nom de la conscience traditionnelle et initiatique d'une façon universelle. Ce n'est pas nous non plus qui pourrions envisager de restreindre ce large privilège de son message (1), et si nous disons qu'il y a une relation autrement sûre entre cette œuvre universelle et l'Islam, c'est, tout d'abord, que, en raison d'une cohérence naturelle entre toutes les forces de la tradition, tout ce qu'on peut trouver du côté islamique comme étant intervenu dans la genèse et le développement du travail de René Guénon, ne pouvait que s'accorder avec ce qui était auguré et soutenu en même temps par des forces traditionnelles orientales autres qu'islamiques. Mais, il y a une autre raison qui permettrait d'envisager ici le rôle de l'Islam d'une façon plus caractérisée : à savoir la proximité naturelle du monde islamique par rapport à l'Occident, et son intérêt plus direct à tout ce qui concerne le sort de celui-ci. De ce fait, les forces spirituelles de l'Islam pouvaient très bien considérer d'une façon plus déterminée l'idée du redressement intellectuel et spirituel du monde occidental. Tel paraît avoir été précisément le sens de la fonction du Cheikh Elish en rapport avec

1. Cf. notre article dans le même numéro spécial des *Etudes Traditionnelles* : « La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident ».

celle de René Guénon. C'est pourquoi il est opportun de faire état ici de quelques autres données concernant le cas spirituel du Cheikh Elish, données qui montreront que la fonction et l'œuvre de René Guénon s'inscrivent dans une perspective cyclique qu'avait explicitement énoncée son maître. A l'occasion, on saisira encore mieux certaines situations traditionnelles existant soit du côté occidental, soit du côté oriental.

Les données en question, nous les puisons dans quelques numéros, trouvés dernièrement, de la revue arabo-italienne *An-Nâdi = Il Convito* qui paraissait au Caire dans la première décade de ce siècle, et qui dans l'année 1907 s'orientait dans un sens traditionnel. L'esprit propitiateur était déjà celui du Cheikh el-Akbar. Cette revue a joué ainsi un rôle de précurseur par rapport à « La Gnose » des dernières années, et au « Voile d'Isis-Etudes Traditionnelles ». Parmi ses collaborateurs traditionnels, le plus remarquable est Abdul-Hâdi Aguili tant pour la partie arabe que pour la partie italienne. Celui-ci y publia des articles, des éditions de traités des maîtres de l'ésotérisme islamique dont le Cheikh el-Akbar, et des traductions de certains de ces textes. En cette même année 1907, il fut beaucoup question dans la revue, du Cheikh Elish qui, un moment, y figura comme collaborateur avec un court article sur le Maître par excellence Muhyyu-d-Dîn Ibn Arabî. Abdul-Hâdi qui était naturellement en rapports personnels avec le Cheikh Elish nous donne sur celui-ci de précieux renseignements.

Il le présente notamment comme « un des hommes les plus célèbres de l'Islam, fils du restaurateur du rite malékite, et lui-même un sage profond, respecté de tous, depuis les plus humbles jusqu'aux princes et aux sultans, chef de beaucoup de confréries religieuses répandues dans tout le monde musulman, enfin une autorité incontestable de l'Islam ésotérique et exotérique, juridique et politique ». Parlant encore de lui, ainsi que de son père « le grand rénovateur du rite malékite », Abdul-Hâdi nous donne quelques

détails sur la vie du Cheikh Elish : « Ils se sont tenus toujours loin des intrigues politiques de toutes sortes. Leur intégrité, leur austérité et leur profond savoir, unis à une ascendance illustre, leur promettaient une position exceptionnellement prépondérante en Islam ; ils n'en voulurent rien savoir.

« Ce qui a établi la légende de leur fanatisme, c'est une *fetwa* restée célèbre, laquelle, disait-on, eut pour conséquence la révolte d'Arâbî Pacha en 1882 ».

(Ici Abdul-Hâdi examine ce qu'est une *fetwa* au point de vue juridique, et pourquoi une telle décision de jurisconsulte donnée dans l'exercice régulier de la fonction de *mufti* ne pourrait jamais attirer contre celui-ci des sanctions du pouvoir politique).

« A la suite des événements de 1882, les deux Cheikhs Elish, le père et le fils, furent jetés en prison et condamnés à mort. Le père mourut en prison ; le fils fut gracié et exilé... (1).

« La mauvaise fortune poursuivit le Cheikh jusque dans l'exil. Sa notoriété, sa naissance, son intégrité même, le rendaient suspect ; et sous la sotte accusation d'aspirer au Califat universel du monde musulman, pour son propre compte ou pour celui du Sultan du Maroc, il fut de nouveau mis en prison, cette fois sur l'ordre d'un prince musulman.

« Pendant deux ans, il resta dans une cellule immonde où toute chose était pourriture et où l'eau menaçait de faire irruption. Pour l'épouvanter, on fit tuer devant lui des condamnés. Finalement, il eût sa grâce, et on lui concéda un exil honorable à Rhodes (2).

« Il avait séjourné encore à Damas, où le célèbre adversaire des Français en Algérie, l'Emir Abd-El-Kader, devint

1. Nous devons préciser les dates, car, plus loin, l'exposé d'Abdul-Hâdî est tel qu'il risque de produire des confusions d'ordre chronologiques : la mort du père et le départ en exil du fils ont dû avoir lieu en 1882-1883 comme il résulte de certaines coïncidences historiques que nous relèverons plus loin.

2. Ces événements se placent naturellement après 1883, mais il ne nous est pas possible d'avoir pour le moment d'autres précisions, sauf une date *ad quem* qui coïncide avec le début de ce siècle, quand, comme on le verra, l'exil du Cheikh Elish avait sûrement pris fin.

son ami et condisciple dans le même enseignement spirituel (1). Lorsque l'Emir mourut (2), le Cheikh lui fit les derniers offices et l'enterra à Sâlihiyyé, à côté de la tombe même du Grand Maître, le Cheikh Muhîyyu-d-Dîn Ibn Arabî.

« Amnistié par la reine Victoria (3), le Cheikh rentra pour s'établir au Caire. De là, il irradie son influence bénéfique dans le monde musulman non seulement comme sommité scientifique, mais encore comme chef suprême de beaucoup de congrégations religieuses. Comme toujours, il se maintient — et les siens avec lui — loin et au-dessus des petites intrigues du jour, de la corruption et des cupidités qui allèchent l'âme. Chaque fois que vous rencontrez en Orient un homme supérieur par le caractère et le savoir, vous pouvez être sûr de vous trouver en présence d'un « châdhilite ». Maintenant, c'est surtout par la vertu de la rectitude et de la haute spiritualité du Cheikh Elish que cette admirable congrégation maintient les sublimes traditions de son fondateur, le Très-Heureux Abû-l-Hasan ach-Châdhilî, à travers la contamination générale ».

Dans le nº 2, que nous ne possédons pas, la revue avait publié l'article du Cheikh Elish sur le Cheikh el-Akbar. Une traduction italienne en fut donnée dans le nº 5-8 (sept.-déc. 1907). Le titre en est : « Le Prince de la Religion, le Grand Pôle Spirituel, l'Etoile brillante dans tous les siècles ».

A l'occasion, la rédaction disait :

« Le vénérable Cheikh Elish, qui est pour ainsi dire le descendant spirituel d'Ibn Arabî, s'étant beaucoup intéressé à nos traductions et études du grand maître du Soufisme, nous

1. Il s'agit de l'enseignement du Cheikh el-Akbar à l'étude duquel s'était appliqué particulièrement Abdel-Kader dans la dernière partie de sa vie. L'Emir avait financé la première édition imprimée de l'œuvre maîtresse du Cheikh el-Akbar les *Futûhât el-Makkiyyah* dont l'étendue est d'environ 2.500 pages.

2. Ce fut en 1883, date qui nous permet de rétablir quelque peu la chronologie des événements dont parle Abdul-Hâdî.

3. Le fait devait être antérieur à 1901, date de la mort de la reine Victoria. L'amnistie anglaise porte sur l'exil qui commence après le premier emprisonnement ; entre temps, le Cheikh avait subi le deuxième emprisonnement par l'acte « d'un prince musulman », et obtenu la grâce de ce côté-là mais il était resté toujours exilé d'Egypte.

a promis sa précieuse collaboration. La suivante est la traduction de son premier article qui est basé à son tour sur l'autorité du célèbre Imâm ach-Cha'râni dont les jugements font loi en matière d'orthodoxie et hétérodoxie, lui-même ayant été un des plus grands Soufis de l'Islam et un docteur profond en matière de tradition et de loi sacrée : son excellent livre *El-Mîzân* (La Balance) dont nous avons déjà parlé, est le plus beau livre qui existe dans le domaine de la jurisprudence comparée ».

L'article du Cheikh Elish est une courte présentation de la figure du Cheikh el-Akbar. Quelques notes, probablement de la main d'Abdul-Hâdi, accompagnent cette traduction. Dans un passage où l'article de Cheikh Elish dit que le Cheikh el-Akbar était porté dans toutes ses activités par l'Esprit-Saint, une note du traducteur dit : « Les Soufis, parvenus à certains degrés, reçoivent du monde spirituel supérieur des ordres directs auxquels ils obéissent et qui déterminent leurs actes, gestes et paroles. Le Cheikh Elish est dans ce cas ». Plus loin, l'article rappelle l'orthodoxie éminente du Cheikh el-Akbar : « Il s'attacha fortement « à la Révélation divine et à la tradition prophétique et di- « sait : « Celui qui repousse un seul instant la balance de la « Loi sacrée périra ». Le Cheikh Majdu-d-Dîn el-Fîrûzabâdî, « l'auteur du grand Trésor de la langue arabe intitulé le « *Qâmûs* (l'Océan), a écrit : « Plus d'un a encore dit que nul « soufi n'a été aussi savant en ésotérisme et exotérisme que le « Cheikh (el-Akbar) Muhiyyu-d-Dîn. C'est pourquoi son « orthodoxie est aussi pure et grande que celle de n'importe « quel théologien de n'importe quelle religion ». A cet endroit, une note du traducteur dit : « Ici, nous nous permettons de réclamer l'attention du lecteur sur le fait qu'un des plus célèbres hommes de science parla spontanément, sans être réfuté, de l'orthodoxie de plusieurs religions à la fois ».

La traduction s'arrête après deux pages avec l'explication suivante donnée par la revue : « La fin de cet article du Cheikh Elish se réfère à l'œuvre de notre collaborateur

Abdul-Hâdi qui nous a prié de n'en pas reproduire la traduction parce que, dit-il, cette partie contient des termes trop élogieux pour lui. Le Cheikh Elish le remercie pour le service qu'il rend à la civilisation en faisant connaître et comprendre aux hommes de nos jours un esprit aussi superbe que celui de Muhiyyu-d-Dîn ; il l'exhorte à continuer ses études, sans se préoccuper de la haine que son œuvre islamophile peut susciter parmi certains groupes de soit-disant musulmans ».

Les conseils spirituels du Cheikh Elish étaient suivis de près par le groupe d'études qui se formait autour de la revue. Dans le nº 3-4 qui suivait la publication en arabe de l'article du Cheikh, une notice faisait savoir qu'il venait de se constituer « en Italie et en Orient une société pour l'étude d'Ibn Arabî » (le Cheikh el-Akbar). La nouvelle société avait pris le nom d'« Akbariyyah » (1) et se proposait :

1. « D'approfondir et de diffuser les enseignements aussi bien exotériques qu'ésotériques du Maître, par des éditions, traductions et commentaires des œuvres de celui-ci et de ses disciples, comme aussi par des conférences et des réunions.

2. « De réunir autant qu'il sera possible et convenable, tous les amis et les disciples du Grand Maître, pour former de cette façon, sinon un lien de fraternité, du moins un rapprochement basé sur la solidarité intellectuelle entre les deux élites d'Orient et d'Occident.

3. « D'aider matériellement et moralement tous ceux qui représentent la tradition « mohiyyiddinienne » (2), surtout ceux qui par la parole et les actes œuvreront pour sa diffusion et son développement.

« Le travail de la société s'étendra encore à l'étude d'autres

1. Ce nom est naturellement dérivé de celui du Cheikh el-Akbar. Le même nom est porté dans l'Inde par une *tarîqah* qui remonte au Cheikh el-Akbar et avec laquelle Abdul-Hâdi a eu des rapports directs. Il est à peine besoin de préciser qu'il n'y a toutefois entre la « société » dont il est question et la dite *tarîqah* qu'une relation purement emblématique, les deux choses étant de nature différente.

2. Terme dérivé du surnom « *Muhiyyu-d-Dîn* » = le Vivificateur de la Religion » que porte en outre le Cheikh el-Akbar Ibn Arabî.

Maîtres du mysticisme oriental, comme par exemple Jelâl-ed-Dîn er-Rûmî, mais le sujet principal restera, bien entendu, Ibn Arabî.

« La société ne s'occupera absolument pas de questions politiques, quelles qu'elles soient, et ne sortira pas de la recherche philosophique, religieuse ou théosophique sur laquelle elle se base ».

Simultanément la revue développait ses études de *Taçawwuf*, tant dans la partie arabe que dans la partie italienne. Abdul-Hâdi, commençait en outre l'édition de certains inédits du Cheikh el-Akbar, dont certains n'ont jamais été connus des Orientalistes et qui le sont restés jusqu'ici. Dans une notice il disait : « Ayant eu la chance de trouver une vingtaine d'œuvres inédites d'Ibn Arabî, manuscrits rares et précieux, pendant tout ce temps nous ne fûmes occupés que de les analyser ».

Malheureusement des réactions des milieux modernistes ont abouti finalement à l'interdiction de la revue et à l'interruption des études commencées en Egypte. Il est possible que le n° 5-8 qui est de septembre-décembre 1907 soit un des derniers, sinon le dernier même.

Dans ces quelques éléments documentaires, qui ne sont certainement pas tous ceux qu'on pourrait trouver, nous constatons qu'il est question, chez le Cheikh Elish et ses compagnons, de concordance doctrinale entre l'Islam d'un côté et le Christianisme et la Maçonnerie de l'autre, de la nécessité d'une revivification des réalités traditionnelles, — tout d'abord, dans l'ordre intellectuel et initiatique — d'un essai d'établir un trait d'union spirituelle entre Orient et Occident, et de la notion d'une élite à laquelle revient cette fonction, enfin du rôle de l'intellectualité islamique et surtout de l'enseignement du Cheikh el-Akbar dans ce travail. Les lecteurs de René Guénon y reconnaîtront facilement certaines thèses fondamentales de son œuvre qui apparaîtra ainsi encore une fois, non pas comme la création d'une individualité originale et d'une pensée syncrétiste, mais

comme le développement d'une idée providentielle dont les organes d'expression et d'application furent multiples et le seront certainement encore jusqu'à ce que la finalité prévue soit atteinte dans la mesure où elle doit l'être.

Après ce début en terre d'Islam, Abdul-Hâdi arrivait finalement en France où il rencontra René Guénon qui à la même époque éditait « La Gnose ». C'est là que reprit en 1910, l'activité d'Abdul-Hâdi par des études et surtout des traductions qui s'étendirent jusqu'à la cessation de cette revue avec le dernier n° de février 1912, époque à laquelle se situe le rattachement de René Guénon à l'Islam et son initiation au *Taçawwuf*. Du côté italien, il semble qu'il n'y eut pas à l'époque de conséquences dans l'ordre des études traditionnelles. La guerre de 1914 suspendit même en France toute activité. Abdul-Hâdi étant mort en 1917 à Barcelone, René Guénon resta seul en Europe à continuer et développer dans une perspective totalement universelle l'œuvre esquissée initialement par les « Akbariyyah », jusqu'à ce que ses écrits aient suscité d'autres intellectuels dont les plus importants se groupèrent progressivement autour du « Voile d'Isis-Etudes Traditionnelles ». Peu avant, par un mouvement significatif quant aux positions extérieures, Guénon est allé se fixer en Egypte où le Cheikh Elish venait de mourir, et c'est de là qu'il exerça sa plus importante activité pendant plus d'une vingtaine d'années : livres, articles et correspondance.

L'idée traditionnelle telle qu'on la connaît de nos jours en Occident à la suite de l'œuvre de René Guénon, a ainsi historiquement une sûre origine islamique et akbarienne. Cette origine immédiate et particulière n'exclut point qu'elle en ait une autre plus généralement orientale, car l'unité de direction de tout l'ordre traditionnel comporte la participation de facteurs multiples et divers, agissant tous dans une parfaite cohérence et harmonie. L'Islam lui-même apparaît dans l'œuvre de René Guénon par ce qu'il y a en lui de plus essentiel et transcendant, et donc de plus univer-

sellement traditionnel. Aussi la première intention, qui est aussi la majeure, de cette œuvre, est, à la faveur d'une reprise de conscience des vérités les plus universelles et les plus permanentes, de rappeler l'Occident à sa propre tradition. Les autres conséquences possibles, quel que soit leur degré de probabilité cyclique, ne viennent logiquement qu'à titre subsidiaire.

Il était dans l'économie la plus normale des choses que, à l'égard de l'Occident moderne, la fonction intellectuelle de la doctrine traditionnelle prenne son appui immédiat dans l'Islam, car celui-ci est l'intermédiaire naturel entre l'Orient et l'Occident, et par cela il est solidaire, même sur le plan extérieur, de tout l'ordre traditionnel terrestre. C'est cela même qui répond à la question qui concernait le rapport entre la position personnelle islamique de René Guénon et sa fonction doctrinale générale.

D'autre part, nous avons trouvé que le sens de son œuvre et les lignes générales de son travail ont été énoncés par son maître le Cheikh Elish, qui fut à notre époque une autorité par excellence de l'orthodoxie islamique sous tous les rapports. Ce Cheikh représentait en même temps l'héritage intellectuel du Cheikh el-Akbar Muhiyyu-d-Dîn Ibn Arabî, l'autorité par excellence du *Taçawwuf* et de la doctrine islamique. Cela répond à l'autre question relative à l'orthodoxie islamique de l'enseignement de René Guénon. Les critères profonds de l'orthodoxie, comme nous l'avons dit, se trouvent dans l'intelligibilité métaphysique de la doctrine, mais, étant données des incompréhensions comme celles que nous avons mentionnées au début, il est tout de même d'une certaine importance de constater aussi que la procession apparente de l'enseignement de René Guénon et de sa fonction s'inscrit en même temps dans une lignée d'autorités dont le caractère manifeste est l'orthodoxie la plus pure et l'intellectualité la plus universelle.

M. VALSAN.

A-T-ON BIEN LU RENÉ GUÉNON ?

DEPUIS deux ans, d'assez nombreuses études sur l'œuvre de René Guénon ont paru dans des revues représentant diverses tendances de la mentalité contemporaine. Parmi les articles qui se recommandent à notre attention par l'influence qu'ils peuvent exercer, nous retiendrons aujourd'hui celui publié par M. Jacques Masui dans le nº de juin 1951 des *Cahiers du Sud*.

L'auteur n'est pas un inconnu pour quiconque s'intéresse aux doctrines traditionnelles en général et plus spécialement à la tradition hindoue. M. Masui, en effet, a été l'ordonnateur des deux volumes de mélanges que les *Cahiers du Sud* ont consacrés à l'Inde et il dirige actuellement la collection des *Documents spirituels* qui publie des études et des traductions de textes relatives à la spiritualité, tant orientale qu'occidentale. La résonance produite par l'œuvre de René Guénon sur une individualité représentative d'une fraction appréciable du public d'orientation traditionnelle ne peut laisser indifférent quiconque a le souci de maintenir et de prolonger l'œuvre guénonienne.

Dans son étude, courte mais significative, intitulée *Shri Aurobindo, René Guénon*, M. Masui rend hommage aux deux disparus : « deux Maîtres, deux métaphysiciens de grande envergure... l'un et l'autre, sans nul doute, chargés d'une mission à l'accomplissement de laquelle *tout* fut sacrifié ». De René Guénon, dit-il, la tâche « en cette période d'obscuration spirituelle... a été de découvrir et de réaffirmer les principes traditionnels qui ont fertilisé pendant des millénaires toute la pensée humaine... Il n'eût d'autre but, jusqu'à sa fin, que d'exposer et d'éclaircir pour quelques-uns (aujourd'hui de plus en plus nombreux) les grands principes

traditionnels. Il le fit avec une lucidité, une rigueur scrupuleuses. L'œuvre est solide et bravera les tempêtes ».

M. Masui — et nous lui en savons gré — rend encore justice à Guénon relativement à une partie de son œuvre que critiquent volontiers les lecteurs superficiels, oublieux des nécessités de la « guerre sainte » : Guénon « craignait les ravages du matérialisme et plus encore peut-être ceux d'un pseudo-spiritualisme qui utiliserait les méthodes intellectuelles du matérialisme et ses techniques, pour pénétrer les secrets de l'esprit. Il n'avait pas tort... Aujourd'hui où le matérialisme doctrinal est agonisant, une véritable anti-tradition se développe qui en est comme le contrepied et la caricature. Son œuvre de polémiste, qui est vaste, n'acquiert une importance réelle (qui échappe souvent, même à ses admirateurs) que si on se place à ce point de vue. Il s'agissait pour Guénon de démasquer les pseudo-occultismes, les religions fabriquées et, en général, tous les amateurs de merveilleux, peu scrupuleux et véritables faux-monnayeurs de l'esprit, qui déforment et souillent les connaissances traditionnelles qu'il voulait préserver intactes, ne fût-ce que chez quelques-uns ».

Abordant la confrontation qui fait l'objet de son étude M. Masui écrit : « Guénon connaissait Shrî Aurobindo qu'il admirait, mais non sans réserves. Comment pouvait-il en être autrement ? Avec Aurobindo la pensée métaphysique indienne s'affranchit et s'universalise. Bien qu'il soit et reste typiquement hindou, sa parfaite connaissance des philosophies occidentales n'avait pas manqué de lui montrer l'importance que l'Occident attache au devenir à la matière, que l'Inde nie, depuis le Bouddhisme... Shrî Aurobindo s'appuie sur la tradition la plus ancienne de l'Inde. Or, il est un fait, que Guénon... s'était laissé davantage séduire par les grands docteurs vêdantins et surtout par le non-dualiste Shankara... Sans nier le génie de Shankara et sa théorie de l'illusionisme, Aurobindo n'y voit qu'une face de la vérité... Il veut ressaisir les connaissances originelles qui ne lui pa-

raissent pas avoir jeté l'anathème sur le Créé en lui déniant toute réalité, comme firent Shankara et ses successeurs, marquant pour longtemps la pensée hindoue du sceau de la négation. A la vérité, Shrî Aurobindo synthétise les deux grands courants de la pensée indienne : ce qui vient du Vêda et du Vêdânta d'une part, et ce qui vient du Tantrisme, d'autre part, *lequel affirme la réalité du devenir* ».

M. Masui reconnaît qu'Aurobindo en tant que doctrinaire, « inquiète » les Hindous orthodoxes mais que, par contre, il « plaît » aux occidentaux, ce dont on semble ici, assez curieusement, lui faire un titre de gloire. La raison de cette faveur est qu'Aurobindo ne se contente pas, comme les Hindous orthodoxes, de se préoccuper de la délivrance et de ce que l'homme peut réaliser immédiatement, mais qu'il offre en outre, une eschatologie « sous la forme d'une théorie de l'évolution » à laquelle, on s'en doutait, les Occidentaux « ne peuvent demeurer insensibles ». Avec Aurobindo, « la pensée métaphysique indienne fait connaissance avec l'Histoire ». Craignant après cela qu'on soupçonne Aurobindo d'avoir perdu de vue dans ses écrits la perspective de la réalisation spirituelle, M. Masui ajoute : « lui aussi ne poursuit qu'un seul but : la transformation de l'individu, l'achèvement définitif de la race humaine, préfiguré dans la doctrine des dix Avatars de Vishnou ».

On voit par ce qui précède, et on verra encore plus nettement par la suite, que M. Masui, en dépit des éloges décernés à Guénon, accorde une incontestable supériorité à Aurobindo. Il n'est pas dans notre propos de chercher à établir ici un palmarès. Aussi bien n'avons-nous pas l'intention d'examiner l'œuvre d'Aurobindo en elle-même mais seulement la conception que s'en fait M. Masui, et ce qu'il prétend en tirer relativement aux aboutissements possibles de l'œuvre guénonienne ; nous devons aussi nous rendre compte si les points de vue valables dont M. Masui fait une gloire exclusive à Aurobindo ne sont pas à inscrire aussi à « l'actif » de René Guénon.

Nous voyons mal qu'on puisse attribuer la réserve de René Guénon à l'egard de l'œuvre d'Aurobindo au caractère d'universalité de la « pensée métaphysique » de ce dernier car l'universalité traditionnelle — strictement traditionnelle et c'est peut-être ce qui gêne certains — est bien la caractéristique la plus apparente de l'œuvre guénonienne, ce qui n'empêchait nullement Guénon d'avoir, en outre, une très solide connaissance des philosophies occidentales ; mais s'il n'avait pu manquer de constater, lui aussi, l'importance que l'Occident *moderne* attache au devenir et à la matière, ce n'était pas là une raison suffisante pour leur accorder une importance plus grande que celle qui leur est concédée par toutes les traditions. Il n'est pas exact d'ailleurs que Guénon ait été tellement « séduit » par Shankara que son œuvre n'intègre d'autres points de vue et il a insisté en maintes circonstances sur la réalité *relative* de la manifestation, c'est-à-dire du devenir ; il a si peu dénié toute réalité au « créé » qu'il a exposé certaines des lois qui le régissent dans ses études sur la théorie des cycles cosmiques et sur la théorie hindoue des cinq éléments. Guénon a si peu méconnu la réalité relative de la manifestation et l'importance d'une connaissance correcte de celle-ci que quatre de ses ouvrages sont consacrés à des questions de cosmologie et d'histoire et qu'il a laissé un nombre suffisant d'articles pour constituer un volume entier sur la cosmologie sacrée ; il est vrai qu'il n'y a rien là qui ressemble à une « théorie de l'évolution ».

Nous allons voir maintenant les conséquences que tire M. Masui des insuffisances qu'il croit constater chez René Guénon : « Si Guénon repose les principes qui sont à la base de toutes les traditions..., il n'indique aucune voie personnelle ni collective de réalisation. Il rappelle bien que dans un passé vénérable ont existé des moyens d'accès aux sources concrètes de la Connaissance et que, pour y participer il n'est que de se conformer à nouveau aux conditions requises. Mais tout cela est en quelque sorte exposé dans l'absolu.

Ce qu'il dit est incomparablement important mais nous n'entrons pas en contact avec le dynamisme des principes et des lois ; il demeure des noms et des formes : un cadre. Il manque un contact existentiel, une voie d'approche *organique*. Volontairement, il a ignoré cet aspect vivant. D'ailleurs, il n'a jamais voulu apporter aucun enseignement personnel. Il a cependant indiqué la route, mais d'une façon très indirecte, en adhérant à la seule tradition qu'il considérait intacte et qui convienne à des Occidentaux, parce que la plus proche de son ciel spirituel : l'Islam.

« A étudier Guénon, nous retrouvons les fondements infaillibles de toutes les traditions. Nous lisons, nous méditons nous sommes convaincus et la foi réelle s'éveille en nous, mais nous demeurons insatisfaits car la foi doit s'exercer et vivre, or cette œuvre une fois assimilée, quel sera notre but ?

« Ici Guénon laisse entendre :

« Le Christianisme n'est plus que lettre. Le Tao est horriblement difficile et qu'en reste-t-il ? L'hindouisme est trop différent de notre univers psychique. Seul l'Islam, avec le Soufisme, connaît encore une transmission initiatique viable. Adhérez-y, si vous pouvez, faites ce qu'il faut et le reste viendra par surcroît... Si vous êtes qualifié, vous serez introduit dans la vie cosmique, vous verrez ses lois, etc...

« Ceux qui n'ont pas compris qu'après la méditation des principes de la tradition, exprimés par Guénon, il fallait le quitter pour adhérer à une forme encore pleine et vivante de cette tradition, continueront à errer, ou ils deviendront de parfaits intellectuels pleins d'avoir mais sans être !... D'autre part, même ceux qui comprennent qu'il faut se mettre en contact avec un courant vivant de la tradition, hésitent devant l'Islam. Ils tentent plutôt de faire revivre un Christianisme fossilisé mais ne trouvent pas de transmission initiatique dans une Eglise qui ne véhicule que des formes à moitié mortes. Alors... »

Arrêtons-nous ici un moment. Il est bien exact que René Guénon n'a indiqué aucune voie de réalisation particulière mais en un sens on peut dire qu'il a indiqué toutes les voies possibles — et les seules possibles — en rappelant que toutes les traditions orthodoxes pouvaient en principe fournir un point de départ et un support pour cette réalisation. Toute autre attitude eût été incompatible avec la raison d'être de son œuvre. Nous avons ici l'impression, et ce n'est pas la première fois, que certains lecteurs de Guénon se sont laissés « séduire », pour parler comme M. Masui, par l'œuvre métaphysique, ce qui est fort bien, mais qu'ils ont complètement perdu de vue la fin que se proposait l'auteur et qui est pourtant indiquée d'une façon très explicite dans ces deux livres-clefs que sont *Orient et Occident* et *la Crise du Monde Moderne*. Faut-il donc rappeler une fois encore que le propos de Guénon était de promouvoir un redressement traditionnel de l'Occident par la reconstitution d'une élite occidentale recevant l'aide de l'Orient (1) ? Ceci supposait que les « moyens d'accès aux sources concrètes de la connaissance » n'appartenaient pas à un « passé vénérable » mais étaient encore une réalité actuelle, au moins en Orient. Cela impliquait que Guénon n'entendait pas « indiquer la route » à tous en adhérant à l'Islam puisque, par définition, les futurs membres de l'élite occidentale devaient demeurer purement occidentaux et rester en contact avec ce qui subsiste de traditionnel en Occident. L'adhésion à une tradition orientale ne se justifiait, dans cette perspective, que pour ceux, nécessairement fort peu nombreux, qui seraient destinés à jouer le rôle d'intermédiaires entre les traditions orientales et l'élite occidentale en formation. Cela supposait que

1. Nous ne nous laisserons pas objecter que les deux ouvrages précités ont été publiés en 1924 et 1927 et que Guénon pouvait en être arrivé à considérer cette éventualité comme périmée, car en 1946 et 1948 il faisait réimprimer ces deux ouvrages en y apportant seulement quelques retouches sur des questions accessoires mais sans rien changer à l'essentiel. Il s'est borné, dans un *addendum* à *Orient et Occident* à prendre acte de l'aggravation de la situation traditionnelle dans le monde entier et à réaffirmer la nécessité d'une aide orientale pour l'Occident.

ceux qui rechercheraient « un contact existentiel, une voie d'approche organique » ne se dirigeraient pas tous vers la même voie. Il est certain qu'en ce qui concerne ceux qui ne retourneraient pas à leur tradition d'origine ou qui n'y demeureraient pas, Guénon pensait que l'Islam leur offrait la forme la plus accessible et la plus assimilable. D'une façon très générale, l'intégration d'un Occidental à une tradition orientale suppose des dispositions internes et des circonstances externes assez rarement réunies. Toutefois, le fait que le Christianisme et l'Islam se situent dans la même filiation « abrahamique », la communauté partielle de leur histoire sacrée, la parenté de leurs langues sacrées (1), la place qu'y tient Seyidna Aissa comme Maître des sciences spirituelles, tout cela contribue à rendre moins malaisée, au point de vue psycho-mental, l'intégration d'un Européen à l'Islam plutôt qu'à des traditions orientales et extrême orientales qui appartiennent véritablement à un autre « monde ». D'autre part, l'Islam est, de par sa situation géographique et par certaines de ses perspectives, l'intermédiaire naturel entre l'Orient et l'Occident. D'ailleurs, comme l'œuvre de Guénon nous a fait faire « connaissance avec l'histoire », nous savons que des contacts étroits ont déjà existé entre les élites chrétiennes et musulmanes. Alors, si « même ceux qui comprennent qu'il faut se mettre en contact avec un courant vivant de la tradition, hésitent devant l'Islam », ils seraient sans doute bien incapables de s'intégrer véritablement à une autre tradition orientale, et ils sont alors au nombre des Occidentaux qui, comme l'écrivait René Guénon, « du fait de leur constitution psychique spéciale, ne pourront jamais cesser de l'être, et qui, par conséquent, feraient beaucoup mieux de le demeurer entièrement et franchement ».

Pour ces derniers, quelles possibilités restent donc ouvertes ? M. Masui nous dit que ceux-là tentent de faire revivre un « Christianisme fossilisé » et nous parle d'une

1. Nous avons montré dans nos articles de l'an dernier la persistance de l'usage de l'hébreu dans l'ésotérisme chrétien.

Eglise « qui ne véhicule plus que des formes à moitié mortes ». A moins d'admettre que les sacrements chrétiens ont perdu toute efficacité et ne sont plus que des simulacres vides, — mais alors depuis quelle date ? le Christianisme n'a-t-il pas eu des saints dans les temps modernes ? — il nous semble que c'est dans une large mesure une affaire personnelle pour chaque fidèle de se refaire un Christianisme vivant et intellectuellement substantiel, précisément à l'aide de ce que Guénon a fait entrevoir du sens profond de la doctrine, des rites et des symboles. Mais, dit M. Masui, on ne trouve pas de transmission initiatique dans l'Eglise. Si l'on entend « Eglise » au sens originel du mot, *ecclesia*, l'assemblée des fidèles, cette affirmation... négative nous paraît bien téméraire... (1). Mais ceux qui, nous dit-on, aspirent à une initiation chrétienne ont-ils vraiment utilisé tous les moyens de recherche à leur disposition ont-ils sérieusement entrepris de se préparer, par l'étude théorique de la doctrine chrétienne sous le double aspect exotérique et ésotérique, par une familiarité avec la langue liturgique et la langue sacrée, par une vie rituelle intense et la sacralisation des actes de l'existence quotidienne dont le Missel romain, par exemple, offre assurément tous les moyens ? Pourquoi ceux qui recherchent l'initiation dans leur propre tradition devraient-ils faire moins d'efforts que n'en ont fait ceux qui ont adhéré sérieusement à une tradition étrangère ?

Enfin, il reste une « transmission initiatique », bien visible celle-là, et dont pourtant M. Masui ne fait pas mention. Il est bien curieux de constater, en effet, qu'à une ou deux exceptions près, les auteurs qui ont écrit sur l'œuvre de Guénon depuis deux ans se sont abstenus de faire allusion à la Maçonnerie et à la place importante qu'elle occupe dans

1. Les travaux de Mgr Devoucoux que nous réimprimons actuellement et qui ne nous paraissent pas relever de la seule érudition sont un témoignage de l'existence d'un ésotérisme chrétien à une époque qui n'est pas tellement éloignée de la nôtre. Rappelons que les travaux de Mgr Devoucoux ont été publiés en 1846, à une époque où il n'était encore que chanoine et nous signalerons en passant que lesdits travaux ne l'ont pas empêché de devenir évêque d'Evreux où il a occupé le siège jusqu'en 1870, année de sa mort.

l'œuvre guénonienne. Ce silence est d'autant plus étrange qu'on le remarque chez des adversaires catholiques de Guénon qui auraient pu, semble-t-il, utiliser contre lui les sentiments anti-maçonniques de leurs lecteurs. L'existence de cette dernière initiation occidentale visible et accessible serait-elle, aux yeux de beaucoup, quelque chose de particulièrement gênant ? Nous n'insisterons pas davantage ici sur ce sujet que nous avons eu l'occasion de traiter longuement en ces dernières années.

Nous devons revenir maintenant à la solution que préconise M. Masui. Alors..., disait-il : « Alors, il se pourrait que Shri Aurobindo offre à quelques-uns la voie car il est peut-être le seul aujourd'hui qui donne à la plus authentique tradition la possibilité de manifester un jour des formes nouvelles, adaptées à une humanité qui sera fatalement différente. Son yoga ne consiste pas à faire revivre cette tradition telle qu'elle était au moment de sa plus grande pureté mais à indiquer la voie qui mène à la source vivante d'où émanent toutes les formes possibles de tradition... Il est à l'heure actuelle le seul qui ait dépassé toutes les constructions humaines et *même les traditions* (sous leurs formes anciennes) pour aller de l'avant et reprendre contact avec le Principe d'où jaillissent les grandes intuitions créatrices. Son yoga est le Yoga de l'Esprit en marche... Alors que les anciens Sages partaient d'une forme donnée de la tradition, qu'ils poursuivaient sans quitter son cadre, lui, prend son envol en revivant les intuitions du passé pour entrer conscient dans une *terra incognita* : la région d'où s'échappent les courants qui fertilisaient un Platon, un Shankara ou un saint Jean de la Croix... Il est en occident, un grand mystique qui a peut-être été aussi loin que lui. C'est Boehme, mais comme il l'a dit, sa main écrivait des choses qu'il ne comprenait plus. Il n'était qu'un pauvre savetier qui ne possédait aucun appareil dialectique ni les ressources immenses du yoga d'où est parti Aurobindo pour tenter de faire descendre sur notre humanité ce que des Chrétiens

appellent le règne du Saint Esprit, couronnement de la création ».

Si nous comprenons bien, M. Masui ne suggère pas de chercher le « contact existentiel », la « voie d'approche organique » par une intégration de l'Occidental à la tradition hindoue, solution théoriquement acceptable encore que bien difficilement réalisable en fait ; il suggère de ne pas partir d'une forme donnée de la tradition qui fournirait tous les moyens à elle propres de la réalisation spirituelle, mais de s'engager dans une voie sans nom et sans forme définis qui mènerait à la source de toutes les traditions.

Voit-on ce qu'implique une pareille prise de position ? elle revient à admettre que toutes les traditions, d'Orient comme d'Occident, ont perdu leur efficacité puisque le rôle normal des différentes formes traditionnelles est précisément de constituer des voies susceptibles de mener à ce que M. Masui appelle « la source vivante de toutes les traditions » et à ce que René Guénon désigne comme le Centre spirituel suprême. On aboutirait ainsi à ce paradoxe : ceux qui ont compris les principes de la tradition exprimés par Guénon « quitteraient » celui-ci, non « pour adhérer à une forme encore pleine et vivante de cette tradition », comme le disait plus haut M. Masui qui se contredit ainsi à quelques lignes d'intervalle, mais, *en réalité*, pour vivre en dehors de toute tradition. Nous n'avons pas ici à connaître le degré spirituel qu'avait pu atteindre Aurobindo, mais même s'il avait personnellement dépassé les formes traditionnelles comme le pense M. Masui, il n'en reste pas moins que les individualités aujourd'hui au stade de l'aspiration et de la connaissance théorique ne peuvent que « partir » d'une des formes existantes de la tradition et poursuivre leur effort, au moins jusqu'à la réalisation de l'état primordial, dans le cadre doctrinal et méthodique de cette même forme. Que des formes nouvelles de la tradition doivent se manifester pour une humanité différente qui sera celle du cycle futur, nous n'y contredirons certes pas, mais nous n'en sommes pas là.

Le *kali-yuga* n'a pas encore atteint son terme et le Saint-Esprit n'a pas encore renouvelé la face de la terre, cela n'est que trop évident. Et il ne doit pas y avoir de nouvelle Loi, il ne doit pas y avoir de nouveau Prophète, de nouvel « Envoyé légiférant » (*Rasul*) avant l'avènement du Christ de la seconde venue.

Pourquoi cacherions-nous une inquiétude qui nous vient en relisant le texte de M. Masui ? Reprenons : « un seul but : la transformation de l'individu, l'achèvement définitif de la race humaine... » et encore : « faire descendre sur notre humanité le règne du Saint-Esprit... ». Ces formules n'ont-elles pas une résonance « prométhéenne » ? Quelle est donc cette « transformation de l'individu » qu'on associe à « l'achèvement définitif de la race humaine » ? elle n'est sûrement pas la transformation de la métaphysique traditionnelle ; il n'est d'achèvement définitif que la Délivrance, là où il n'y a plus ni race ni humanité. L'achèvement définitif de la race humaine, stabilisation, impossible par définition, d'un moment du devenir, est ce autre chose qu'une forme de divinisation de l'humanité ? Cet Esprit qu'on nous dit être « en marche » ressemble-t-il tellement alors au Saint-Esprit ?

Rappelons que, dans tout ce qui précède, nous n'entendons nullement mettre en cause la personne ni l'œuvre d'Aurobindo, mais uniquement la présentation qui nous en est faite dans l'article des *Cahiers du Sud*, et les conséquences qu'on en tire pour les lecteurs de Guénon. Nous n'ajouterons qu'un mot : pour quiconque a bien lu Guénon, la solution que suggère M. Masui nous paraît incomparablement plus éloignée de l'esprit de René Guénon que l'attitude de la bonne vieille qui fait ses Pâques, et prend de l'eau bénite le soir avant de se coucher, ou que celle de l'ânier marocain qui se prosterne cinq fois par jour vers La Mecque et ne soupçonne même pas qu'il a existé des hommes qui s'appelaient Aurobindo et René Guénon.

JEAN REYOR.

LES REVUES

— La *Revue de l'Histoire des Religions* a publié plusieurs articles sur les « Manuscrits de la mer Morte ». On sait qu'en 1947, deux bergers arabes, à la recherche de bêtes égarées, découvrirent au sud de Jéricho, dans la falaise qui domine la mer, une grotte remplie de jarres, contenant des parchemins hébraïques. Ces textes, acquis par diverses Institutions savantes, comprennent notamment le livre d'Isaïe, un commentaire du petit prophète Habacuc, et plusieurs ouvrages de la secte « sadoqite ». Les spécialistes ne sont pas d'accord sur la date des manuscrits : les uns les font remonter au IVe, les autres au Ier siècle avant l'ère chrétienne. Les Sadoqites étaient une secte juive, peut-être apparentée aux Esséniens, et dont on avait déjà retrouvé un écrit en Egypte en 1890. Ils vénéraient un certain « Maître de Justice », mis à mort à l'instigation d'un « Prêtre impie » ou « Prophète de mensonge ». M. Dupont-Sommer, après avoir, dans la *Revue de l'Histoire des Religions* d'avril 1950, publié le commentaire d'Habacuc avec des notes abondantes, puis, dans le nº de juillet de la même revue, des extraits annotés de la « Règle de la Communauté de la Nouvelle Alliance », a fait paraître en 1950 un ouvrage intitulé : *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, où l'on trouve notamment ce passage : « Jésus nous apparaît, à bien des égards, comme une étonnante réincarnation du Maître de Justice. Comme lui il prêche la pénitence, la pauvreté, l'amour du prochain ; il prescrit d'observer la loi de Moïse... Il fut l'Elu et le Messie de Dieu, le Rédempteur du monde. Il fut en butte à l'hostilité des prêtres, du parti des Sadducéens. Il fut condamné et supplicié. Il monta au ciel. Il exerça le jugement sur Jérusalem. A la fin des temps, il sera le souverain Juge. Il fonda une Eglise. Dans l'Eglise chrétienne, tout comme dans l'Eglise essénienne, le rite essentiel c'est la Cène ». Ces lignes eurent un grand retentissement dans le monde de la critique biblique, et même parmi le « grand public ». Une polémique des plus vives, et parfois même passionnée, s'éleva entre revues chrétiennes et revues rationalistes. (Une de ces dernières n'alla-t-elle pas jusqu'à attaquer violemment les chrétiens en général, et certains savants catholiques en particulier, qu'elle ne craignit pas d'accuser de mensonge ?) On fit observer à M. Dupont-Sommer que nulle part, dans les textes découverts, le Maître de Justice n'était assimilé au Messie rédempteur du monde, qu'il n'était pas dit être monté au ciel, qu'il n'avait nullement fondé une Eglise. Un hébraïsant écrivit : « C'est une pitié de voir perdre tant de temps pour un commentaire (celui d'Habacuc) qui ne vaut rien, qui a été l'œuvre d'un Juif ignare, et il est bien vain de s'essayer à interpréter son langage ! ». Nous n'avons pas à intervenir dans cette discussion

Mais, du point de vue qui fut toujours celui de la revue où nous écrivons, point de vue qui n'est pas celui de l'érudition, mais de la tradition, nous dirons qu'il est parfaitement normal que le Christ ait été précédé d' « ébauches » plus ou moins informes, dans lesquelles on peut retrouver l'un ou l'autre des traits du Rédempteur du monde. Gamaliel le disait déjà aux Juifs : « Il n'y a pas longtemps que parut Théodas qui se donnait pour quelque chose de grand, et auquel se rallièrent environ 400 hommes ; il fut tué, et tous ceux qui l'avaient suivi furent mis en déroute et dispersés. Après lui parut Judas le Galiléen, à l'époque du recensement, et il attira beaucoup de monde à son parti ; il périt lui aussi, et tous ceux qui l'avaient suivi furent dispersés » (*Actes des Apôtres*, V, 36-37). Les chrétiens, et les traditionnalistes en général, ne peuvent donc accorder qu'une attention très médiocre à la mise à jour de ces vestiges des « précurseurs » du nouvel Adam. Cela, au fond, n'a pas plus d'intérêt que la découverte des vestiges des nombreux précurseurs du premier Adam, vestiges dont la reconstitution fait la joie des spécialistes, et auxquels on a donné des noms savants : *pithecanthropus erectus*, *tetraprothomo argentinus*, etc. (Il se peut qu'on ait changé les noms, depuis le temps où nous lisions les revues anthropologiques). Et nous sommes avertis aussi qu'avant le second avènement « il s'élèvera de faux Christs et de faux prophètes ; ils feront de grands prodiges et des miracles, au point de séduire, s'il était possible les élus mêmes ».

— Toujours dans le nº d'avril 1950 de la *Revue de l'Histoire des Religions*, M. J. Bayet a publié un article sur le culte de Cérès et de Tellus, où nous relevons un fait intéressant. D'après Fabius Pictor, le « cycle des travaux de la terre » était régi par 12 « dieux » qui présisidaient chacun à l'une des 12 opérations suivantes : retournement de la jachère, remise en état de la jachère, labour à gros sillons, semailles, labour de surface, hersage, sarclage, binage, moisson, charriage, emmagasinement, dégrangement. Il ne serait peut-être pas très facile de faire correspondre ces 12 travaux aux « 12 grands points de la Maçonnerie », dont nous avons parlé récemment. Mais la division duodénaire de cette activité essentiellement traditionnelle qu'est le travail agricole est certainement digne de remarque.

— *L'Atelier de la Rose*, publication consacrée « aux arts et aux métiers traditionnels », est rédigée par des artistes groupés notamment autour des centres de Moly-Sabata, à Sablons-d'Isère, et de l'atelier « Le Minotaure », à Lyon. Le gérant est M. Robert Pouyaud, fondateur de Moly-Sabata, et dont plusieurs ouvrages ont été recensés ici même. On jugera des tendances de cette publication par ces lignes parues dans le nº 2 (janvier 1951), et dont nous remercions notre confrère : « René Guénon est mort. Les lecteurs de *l'Atelier de la Rose* comprendront l'importance de cette disparition, qui s'inscrit comme un « signe » dans les « Signes des temps », en un moment tragique de notre histoire. A nous de continuer, dans notre

métier, l'œuvre qu'il nous a léguée, expression directe de la Tradition ». — A côté d'articles traitant de la technique des arts plastiques, il s'en trouve d'autres d'un intérêt très général. C'est ainsi que Mme Marie Favre donne une excellente étude sur « Le Cadre » au point de vue traditionnel, étude dont tout serait à reproduire. Nous en citerons les lignes suivantes : « Des peuples dits primitifs ont conservé la valeur de l'encadrement. Cet encadrement est un rite. Le cadre est vivant. Il a pu être figuré par un ange avec bras, jambes et corps qui s'allonge en grandes courbes, pour entourer et garder la surface peinte. Il lui conserve les bonnes influences. Il éloigne les mauvaises. Il maintient dans son rang chaque élément. Le cadre est souvent signifié par des entrelacs. Il se déroule en un réseau de courbes cadencées, tracées, d'une ligne continue qui relie en spirales ascendantes, puis descendantes, le rythme de toute la surface, comme une respiration. Il faut suivre le cadre. Le vivre. C'est un fil d'Ariane continu. L'enchevêtrement de ses nœuds dirige l'homme, à travers son propre labyrinthe, en direction de son centre, du Centre... Epuisement de toutes ses possibilités extérieures, le long du cadre, pour revenir, vide, dans l'Alpha et l'Oméga ». Aujourd'hui, malheureusement, on a perdu la signification de l'encadrement d'une peinture. « Le cadre, barrière esthétique de mort, usiné en série, n'est que le cercueil de la peinture qu'il cerne ». — Dans le même no, M. Marcel Michaud donne un excellent résumé du no spécial des *Études Traditionnelles* consacré au folklore (août 1939). Ce résumé se réfère principalement à l'article d'Ananda Coomaraswamy sur « La mentalité primitive ». Il est illustré de plusieurs reproductions, notamment celle d'un « sceau de compagnonnage » relevé sur une armoire bressane du XVIIe siècle, avec la fleur à 6 pétales, le losange, le cœur aux « eaux jaillissantes » ; et celle d'un vase des Cyclades de l'époque du bronze, orné de quatre « doubles spirales » entourant le soleil. — Sous le titre « Le Message d'Albert Gleizes », M. Robert Pouyaud retrace l'évolution artistique et spirituelle du théoricien du « cubisme », auquel il a voué une admiration fervente. Il met en lumière l'influence que les œuvres de René Guénon, de Coomaraswamy, de M. Frithjof Schuon ont exercée sur l'auteur de *La peinture et ses Lois*, *La Forme et l'Histoire*, *Vie et Mort de l'Occident chrétien*. Et il expose les idées dont Albert Gleizes prit conscience, et que M. Pouyaud partage entièrement. « Les matériaux mis à la disposition du peintre : le plan, la forme et la couleur, sont des aspects différenciés d'une unité principielle, et le peintre qui connaît le processus de cette différenciation peut, en mode inverse, faire de ces trois éléments un symbole cohérent, qui sera le reflet de l'unité principielle, et, de ce fait, un support d'intellection. Le « geste » du peintre s'identifie au geste cosmique, qui lui confère un caractère rituel. Et comme toute action déclanche une réaction, celle-ci apparaîtra sur le plan individuel comme une influence bénéfique. En vertu de cette résonance, l'action de peindre, comme celle de tout art, est déterminée par un instant cosmique donné, propice à l'épanouissement du geste. C'est par la connaissance des aspects

du cosmos, symbolisés par les positions stellaires et planétaires, que l'instant propice peut être perçu. Le hasard, étant synonyme d'ignorance, doit être exclu de l'œuvre peinte, et la sensibilité remise à sa vraie place, c'est-à-dire en bas de l'échelle des valeurs humaines ». M. Pouyaud termine en condamnant l'attitude de l'artiste passif, « en instance d'inspiration », et lui oppose celle de l'artisan actif et connaissant, qui « inspire » les intentions « actuelles », reflet de la Toute-Possibilité divine. — Signalons aussi deux autres études, l'une de M. Jean Chevalier, l'autre de M. N.-M. Boon, où sont justement critiqués les préjugés esthétiques. — Et nous résumerons en terminant l'article de M. Marc Hénard, intitulé « Dualité de l'Architecture et de la Sculpture dans l'Art contemporain ». L'auteur y déplore « la déchéance de l'architecture dans la hiérarchie des arts plastiques », et il voit dans cette déchéance la principale cause de l' « indigence artistique actuelle ». Alors qu'aux époques traditionnelles, et même dans l'art grec, pour lequel, croyons-nous, M. Hénard se montre par trop sévère, l'architecture était « la clef qui ouvre à la compréhension des autres arts plastiques », à notre époque « la peinture et tout particulièrement la sculpture ont fait oublier l'art de bâtir ». De fait, chez tous les peuples, c'est la sculpture en bas-relief qui domine à l'origine, « épousant » étroitement les lignes de l'édifice ; puis apparaît le haut-relief (au XIIe siècle dans l'art chrétien) ; et c'est enfin le triomphe de la ronde-bosse, qui « masque » l'ordonnance architecturale au lieu de la souligner, et qui, dit M. Hénard, « est à la sculpture ce qu'est à la peinture le tableau de chevalet ». Car la ronde-bosse, admissible dans certaines circonstances, par exemple comme support (c'est le cas des « Cariatides » grecques), n'est en somme que de l'architecture transposée, puisqu'elle se développe dans un espace à trois dimensions, au lieu de se limiter au plan, comme la peinture, ou de s'en évader dans une faible mesure, comme le bas-relief ou le haut-relief. « Mais, dit l'auteur, l'architecture, art utilitaire et abstrait à la fois, n'est pas émotionnel ». A mesure donc que le sentimentalisme s'affirmait dans tous les domaines, l'art de construire vit décroître sa ferveur, au bénéfice de ses deux « servantes » : peinture et sculpture, cette dernière ayant même l'avantage de combattre l'architecture sur son propre « terrain » : l'espace à trois dimensions. Et de fait, notre temps, si pauvre en édifices vraiment durables, est par contre riche en statues : il coule dans le bronze les effigies d'innombrables « grands hommes », il perpétue les traits de maintes « célébrités », oubliées six mois après leur mort. Ainsi en était-il lors de la décadence d'Athènes et de Rome. C'est une sculpture entièrement affranchie de l'architecture. « A la Renaissance, nous dit l'auteur, chaque art fut pris comme fin. Cette désintégration nous régit toujours. Notre époque, c'est le chemin des solitudes ». D'autre part, l'auteur, qui est justement sévère pour certaines caricatures d'art sacré contemporain, écrit : « Il faudrait également que l'architecte n'oubliât pas la pierre ; la pierre est traditionnelle. A l'époque scientifique qui est la nôtre, où l'homme s'évertue, au prix d'efforts coûteux, à créer dans ses laboratoires de nou-

velles matières, la pierre toute simple est devenu trop chère ». Il y a déjà longtemps que Villiers de l'Isle-Adam avait remarqué que « le résultat le plus certain du progrès est de mettre les choses simples et naturelles hors de la portée des pauvres gens ». (*Virginie et Paul*, in *Nouveaux Contes cruels*). Et M. Marc Hénard conclut : « La pierre reste, de par sa nature, la condition première de réussite. L'ingénieur, et l'orgueil de ses conceptions analytiques, ne doivent pas remplacer le bâtisseur qui travaille de ses mains intelligentes. C'est dans l'humilité des choses simples qu'on réalise les grandes œuvres ». Et aussi, ajouterons-nous, le Grand-Œuvre.

DENYS ROMAN.

Le gérant : PAUL CHACORNAC

1052. — Imprimerie Jouve et Cie, 15, rue Racine, Paris. — 3-53

ÉTUDES TRADITIONNELLES

[illegible]e Année — Mars 1953 — N° 306

EXPLICATION DU SAINT EVANGILE DE SAINT JEAN (1)

(suite)

Il reste encore une question à résoudre à propos de ce qui est dit, *in principio erat verbum*. Si en effet la première propriété du verbe, ou Fils *in divinis*, est d'être engendré par le Père, pourquoi est-il dit ici *in principio*, et non « a principio »? Il y a de cela plusieurs raisons.

La première est que le verbe ou art demeure en l'artiste bien qu'il procède à l'extérieur dans l'œuvre.

La deuxième est que le propre du divin est d'« être dans », et d'« être intime ».

La troisième est que le Fils, né du Père au commencement, en naît néanmoins toujours.

La quatrième est que le propre de la raison est de recevoir les choses en leurs principes.

Ces quatre points ont été développés plus haut.

La cinquième raison est que le Verbe, exemplaire du créé, n'est pas chose extérieure que Dieu regarde, comme chez nous la figure de la paroi qui sert de modèle au peintre ; il est dans le Père même : *in principio erat verbum*. Et c'est ce que dit Boèce au livre III de la Consolation.

1. Cf. *Etudes Traditionnelles*, n° de janvier-février 1953.

Notons cependant que le modèle extérieur que regarde l'artiste ne « principie » son œuvre que s'il reçoit la « raison » de sa forme inhérente. S'il en était autrement, celui qui ignore la peinture œuvrerait comme celui qui la connaît, l'un et l'autre regardant le même modèle. Il faut donc que l'œuvre « apud, extra, supra », devienne œuvre de l'artiste, « in », qu'elle informe l'artiste pour qu'il fasse œuvre d'art, selon ce texte de Luc, I, 35 : « Spiritus sanctus superveniet in te » (1), en d'autres termes, que le « super » devienne « in ». C'est ce qui est dit ici, *in principio erat verbum*, puis *et verbum erat apud Deum* : tout d'abord cause formelle, « in Patrem », puis forme ou cause exemplaire, « apud Patrem ».

La sixième raison pour laquelle le Verbe, le Fils, est plutôt dit « in Patre » que « a Patre », « a principio », est que la préposition « a » indique la cause efficiente, goûte et note la propriété de l'efficient, alors que la préposition « in » goûte la nature de cause finale. Or, malgré que Dieu est aussi bien cause efficiente que cause finale de tout le créé, il en est bien plus vraiment, premièrement et proprement cause finale, selon ce que dit le Philosophe, qu'il meut comme l'aimé, et que la fin est première dans l'ordre de la causalité, ce qui convient au premier absolu, Dieu, qui est simplement cause première. De plus, l'efficient n'agit que dans l'intention de la fin, mû par elle et à cause d'elle : il est donc « moteur mû », et second dans l'ordre de la causalité, ce qui ne convient pas proprement à Dieu. J'ai traité cette question au long dans le traité De la Fin. C'est ce qui est dit ici, *in principio*, c'est-à-dire le Père, *erat verbum*, et non « a principio », « a Patre ».

Il s'ensuit que la production des choses à l'être vient virtuellement de la fin, et formellement de l'efficient, donc plus radicalement et antérieurement, et plus noblement, de la fin que de l'efficient. Ainsi la liberté dans la volonté vient-elle de la raison et de l'intellect, et, in divinis, la puissance

1. L'Esprit-Saint surviendra en toi. Luc, I, 35.

génératrice convient-elle in recto et plus principalement à l'essence qu'à la relation, qui est la paternité.

In principio erat verbum. Si tout effet a l'être sous un mode plus vrai et plus noble dans sa cause, ce n'est que dans la seule cause première qu'il a l'être absolument et simplement. C'est ce qui est dit ici, *in principio erat.* En toute cause autre que Dieu, l'effet a tel ou tel être, selon qu'elle-même est tel ou tel être ; mais en Dieu, qui est simplement l'Etre, tout effet a l'être, selon ce qui est dit plus loin, *omnia per ipsum facta sunt*, comme on expliquera à cet endroit.

Notons que, dans le Père, le Fils est verbe, c'est-à-dire raison non faite. En ce monde, il n'est plus sous la propriété de verbe, de raison, d'intellect connaissant, mais sous la propriété d'être. Aussi le monde a-t-il été fait par lui, mais ne l'a pas connu. C'est ce qui est dit ici : *in principio*, c'est-à-dire dans le Père, *erat verbum*, mais il est dit plus loin : « *in* mundo erat et mundus per ipsum factus est et mundus eum non cognovit », et encore, XVII, « Pater juste mundus te non cognovit ego autem te cognovi » (1).

In principio erat verbum. « Avant la constitution du monde », toutes les choses de l'univers n'étaient pas néant, elles avaient un certain être virtuel, comme j'ai noté à propos du texte de la Genèse, « vidit Deus lucem quod esset bona », Gen. I (2). C'est ce qui est dit ici, *in principio*, avant la constitution du monde, *erat verbum*, l'effet dans sa cause primordiale, essentielle et originelle.

Ces paroles veulent encore dire et enseigner qu'il y a un autre principe des choses, de nature plus élevée, qui est l'intellect ordonnant chaque chose naturelle à certaine fin. Et c'est ce qui est dit ici : *in principio erat verbum*, le verbe, c'est-à-dire la raison, relevant de l'intellect et de la connaissance.

In principio erat verbum et verbum erat apud Deum et

1. Père juste, le monde ne T'a pas connu ; mais, moi, je T'ai connu. Jean, XVII, 25.
2. Dieu vit que la lumière était bonne. *Genèse*, I, 4.

Deus erat verbum. Hoc erat in principio apud Deum. D'après Augustin, au livre VIII de la Trinité, chapitre 6, la justice, ou l'esprit juste, se voit dans l'esprit, non comme chose façonnée hors de l'esprit, ou comme chose absente, comme on voit Carthage ou Alexandrie, mais comme chose présente à l'esprit, se tenant néanmoins hors de la justice même, auprès d'elle, semblable certes, en tout cas, mais ne l'atteignant pas encore. Et il poursuit en se demandant si, comment, il l'atteindra, la comprendra, la pénétrera, deviendra un en elle et elle en lui ; ce qui se fera par « son adhésion à la forme même ». Et comment adhérerait-il à cette forme qui est la justice sinon en aimant la justice ?

D'après les paroles précitées d'Augustin, soigneusement examinées, il faut noter, comme il est dit au livre II des Postérieures, que « les questions sont en nombre égal à ce que nous savons véritablement des choses ». Des choses, il s'agit de savoir : si elles sont, quelles elles sont, ce qu'elles sont, et pourquoi. Et à ces questions répondent quatre expressions qui se trouvent ici dans l'ordre. *In principio erat verbum*, voilà, tu as qu'il est : *erat.* Quel est le verbe est indiqué par les mots *et verbum erat apud Deum*, comme il ressortira plus loin. Vient ensuite ce qu'il est : *Deus erat verbum.* Et le pourquoi est exposé lorsqu'il est dit *hoc erat in principio apud Deum.*

Par exemple, étant entendu que la justice est une certaine droiture « par laquelle on rend à chacun ce qui est sien », ceux qui se tiennent à l'extérieur et au loin, « dans la région de la dissemblance », entendent sans entendre ni comprendre, Mat. XIII. Ce sont des simulacres, dont il est dit dans le psaume « aures habent et non audient » (1). Aussi est-il dit en Matthieu, à l'endroit cité, « qui habet aures audiendi audiat » (2). Et tel autre qui approfondit en esprit ce qu'il a entendu est disposé à la justice, cela devient doux à son cœur. Il sait désormais quel est le Verbe, parce que le

1. Ils ont des oreilles et n'entendront pas. *Psaume* CXIII*, 6.
2. Que celui qui a des oreilles pour entendre entende. *Matthieu*, XIII, 9.

Verbe est bon et suave : « talis est dilectus meus et ipse est amicus meus » (1), Cant. L'aimé en effet dispose l'aimant. Augustin : « tel est ce que tu aimes, tel tu es ». Et c'est ce qui suit : *et verbum erat apud Deum.* « Apud », c'est-à-dire proche et qui affecte : « prope es tu Domine et omnes viae tuae veritas ». L'âme ne désire rien plus fortement que la vérité, comme dit Augustin dans les Homélies ; et encore, au livre X des Confessions : « la vérité est si aimée que tous ceux qui aiment autre chose veulent que ce qu'ils aiment soit la vérité ». Ainsi affecté par le Verbe, qui est la vérité, il sait bien quel il est, et qu'il est doux, mais pas encore ce qu'il est : il cherche encore ce qu'il est.

Augustin, au livre X des Confessions, dit aussi : « Tu as mis en moi je ne sais quelle douceur ». Et Hugues de Saint-Victor, parlant en la personne de l'âme, se demande : « Qu'est-ce-qui, si doux, me vient parfois toucher et émouvoir avec tant de véhémence et de suavité que je deviens comme étrangère à moi-même, et qu'un je ne sais quoi m'abstrait ? Me voilà tout à coup étrangère et toute autre, et je commence à sentir bien plus que je n'en saurais dire. La conscience s'« exhilare », l'intellect se fortifie, le cœur s'illumine, les désirs se réjouissent, et je suis ailleurs, je ne sais où, portant en moi, comme pris dans les liens de l'amour, quelque chose dont je ne saurais dire ce que c'est ». Or c'est à cette question : qu'est-ce que c'est, que répond ce qui suit ici, en troisième lieu : *et Deus erat verbum.* Le juste, en effet, Verbe de la justice, est la justice même. « Ego et Pater unum sumus » (2), et nous avons vu plus haut qu'il signifie la seule justice.

Pourquoi le Verbe est, ce qui suit nous l'enseigne : *hoc erat in principio apud Deum.* En général, la fin et le principe sont identiques. Il n'a pas de pourquoi, il est le pourquoi de tout. Apoc. I, « Ego sum principium et finis » (3). Et il

1. Tel est mon bien-aimé, tel est mon ami. *Cantique des Cantiques*, V, 16.
2. Moi et le Père sommes un. *Jean*, X, 30.
3. Je suis le Principe et la Fin. *Apocalypse*, I, 8.

en est de même de tout principe et de tout principié dans l'art et la nature, plus ou moins selon qu'une chose est plus ou moins véritablement principe d'une autre.

In principio erat verbum. Moralement, ces paroles enseignent que Dieu doit être principe de notre intention et de notre action : *in principio erat verbum et Deus erat verbum.* Veux-tu savoir si toute ton action, intérieure et extérieure, est divine ou non, si Dieu l'opère en toi, si elle est faite par Lui ? Vois si Dieu est la fin de ton intention. S'il en est ainsi, ton action est divine, parce que son principe et sa fin sont identiques, Dieu.

Encore, elles nous enseignent que notre œuvre doit être raisonnable, et conforme au commandement et à l'ordre de la raison qui principie l'œuvre : *in principio erat verbum*, le verbe, qui est la raison. Rom. XII : « rationabile obsequium vestrum » (1) et I, Petri II : « rationabiles sine dolo » (2). « Le bien de l'homme, dit Denys au quatrième chapitre *Des Noms Divins*, est d'être selon la raison », et le mal est ce qui outre (3) la raison. Et au premier livre de la *Métaphysique* il est dit que le genre humain vit d'art et de raison. C'est ce que dit également le Psaume : « multi dicunt quis ostendit nobis bona » (4), à quoi l'on répond : « signatum est super nos lumen vultus tui Domine » (5), comme pour dire que c'est la raison, imprimée sur nous du visage de Dieu, qui indique le bien. Ce qui est fait en conformité avec la raison est en effet bien fait, cela est droit et bon, et procède du visage de Dieu, selon ces paroles : « de vultu tuo judicium meum prodeat » (6). Et Augustin, *Du Libre Arbitre*, enseigne qu'une loi est juste et bonne en ce qu'elle procède du visage de Dieu, mauvaise et injuste si elle n'en procède pas.

1. Votre raisonnable soumission. *Epître aux Romains*, XII, 1.
2. Raisonnables, sans ruse. Ire *Epître de S. Pierre*, II, 2.
3. Excède.
4. Beaucoup disent : Qui nous montre le bien ? *Psaume*, IV, 6.
5. Seigneur, la lumière de Ton visage est imprimée sur nous. Ibid., v. 7.
6. Que mon jugement sorte de Ton visage. *Psaume*, XVI, 2.

SINE IPSO FACTUM EST NIHIL

Ces paroles s'expliquent par ce qui a été déjà dit plus haut.

Deuxièmement, le sens en est que rien n'est fait par Dieu sans raison, sagesse ni intellect. Le Psaume : « omnia in sapientia fecisti » (1), et encore : « fecit coelos in intellectu » (2). — Job, V : « nihil in terra sine causa fit » (3). Et Platon : « il n'est rien dont une cause légitime n'ait précédé la naissance ». Le logos est en effet raison ou cause. C'est bien ce qui est dit : *sine ipso*, sans le Verbe, qui est raison.

Troisièmement, *sine ipso factum est nihil*, parce que les raisons des choses, en Dieu, sont éternelles, et parce qu'elles sont l'être de tout ce qui est en Dieu ou a été fait. Comme dit Augustin au livre III De la Trinité, rien ne se fait, dans le visible ou l'invisible, sans ordre ou permission de la Cour intérieure, invisible et intelligible de l'Empereur suprême ». C'est ce que dit le Psaume : « Verbo Domini », par le Verbe du Seigneur, qui est raison, « cœli firmati sunt » (4). Matthieu, XXIV : « Cœlum et terra transibunt verba autem mea non transibunt » (5). Toutes les choses créées, que signifient les mots « cœlum et terra », sont en effet changeantes, mais les « verbes », c'est-à-dire les raisons des choses en Dieu, sont immuables. Le Psaume : « mutabis eos et mutabunutur. Tu autem idem ipse es et anni tui », tes années, c'est-à-dire les raisons des années et des temps, « non deficient nec transibunt » (6). Ce sont en effet, comme dit Augustin à propos de l'expression du psaume, « numerum dierum meorum » (7), des années sans années.

1. Tu as tout fait dans Ta Sagesse. *Psaume* CIII, 24.
2. Il a fait les cieux dans Son Intelligence. *Psaume* CXXXV, 5.
3. Rien sur terre ne se fait sans cause. *Job*, V, 6.
4. La Parole du Seigneur a affermi les cieux. *Psaume* XXXII, 6.
5. Le ciel et la terre passeront, mais Mes paroles ne passeront pas. *Matthieu*, XXIV, 35.
6. Tu les changeras et ils seront changés, mais Toi, Tu es Toi-même, et Tes années ne manqueront ni ne passeront. *Psaume* CI, 27.
7. Le nombre de mes jours. *Psaume* XXXVIII, 5.

Quatrièmement, *sine ipso*, c'est-à-dire sans raison, *factum est nihil*, parce que tout ce qui se fait outre la raison est péché et rien, vain et oiseux, tandis que ce qui se fait selon la raison est fait par Dieu, en nous comme en tous. « Tout ce qui t'arrivera de meilleur par une vraie raison, dit Augustin au livre III Du Libre Arbitre, sache que l'auteur en est Dieu créateur de tout bien ».

Résumant ce qui vient d'être dit, nous noterons que l'évangéliste, ayant posé les quatre clausules dans lesquelles sont notées l'émanation des divines personnes et leur distinction, se tourne aussitôt vers ce qui convient à la nature divine en tant qu'absolu, et commence par cela même qu'écrivait Moïse au début de l'Ancienne Loi, « in principio creavit Deus cœlum et terram » (1). De même que l'évangéliste avait ouvertement signifié la distinction des personnes divines, de même ici Moïse l'indique de façon voilée, selon qu'il convient à cette loi et à cet état. Il désigne en effet la personne du Père par le nom de Dieu et la personne du Fils par le nom de Principe : « in principio, dit-il, creavit Deus » ; et quant à l'Esprit-Saint il en dit peu après : « Spiritus Dei ferebatur super aquas » (2). On remarquera donc avec quelle subtilité et quelle convenance il est dit, d'une part, *omnia per ipsum*, c'est-à-dire par le Fils, *facta sunt et sine ipso factum est nihil*, et d'autre part *in principio*, c'est-à-dire dans le Fils, *creavit Deus cœlum et terram*. La génération du Fils précède en effet nécessairement toute action, et en tout, que ce soit dans la nature ou dans l'art, dans l'être ou dans le connaître ; c'est ainsi que *per ipsum*, par le Fils, *omnia*, le ciel et la terre, *facta sunt*, *et sine ipso factum est nihil* — « quia ex nullo fecit ea Deus », II Mac. VII (3) — et c'est ce que Moïse indique par le terme de création : « in principio, dit-il, creavit Deus cœlum et terram ». La création est production ex nihilo. Et c'est ce qui est dit ici : *sine ipso factum est nihil*.

1. En principe (dans le principe) Dieu créa le ciel et la terre. *Genèse*, I, 1.
2. L'Esprit de Dieu était porté sur les eaux. *Genèse*, I, 2.
3. Dieu a tout fait de rien. II*e* *Livre des Macchabées*, VII, 28.

Pour montrer comment la génération du Fils précède toute action, *et sine ipso nihil*, on peut prendre, chez nous, l'exemple de toute puissance sensitive ou rationnelle. Avant tout, il est nécessaire que soit engendrée l'image, fruit de l'objet : la vue en acte est autre, mais non autre chose, que le visible en acte ; ils sont un, comme dit le Philosophe, le générateur, le visible, et l'engendré dans la vue, le père et le fils, l'image et ce dont elle est l'image, et ils sont coéternels, en tant qu'ils sont en acte. Il en est de même dans l'art : pour que le peintre ou l'écrivain peigne ou écrive avec art, il faut que, dans l'esprit de l'artiste, soit engendré et produit le fruit, l'image, le fils de la maison extérieure ; en d'autres termes il faut un exemplaire pour que la maison se fasse. Et de la maison intérieure, dans l'âme, se forme la maison extérieure, dans la matière : il n'y a pas une chose ici et une chose là, mais ici et là une seule et même chose sous une autre propriété distinguante. Comme dit le Commentateur, s'il n'y avait pas de matière, le bain dans l'âme et le bain hors de l'âme seraient identiques. Et il est aisé de voir qu'il en est de même dans tout ce qui se fait et a été fait au ciel et sur la terre. On voit donc avec quelle propriété, avec quelle clarté et quelle subtilité il est dit que Dieu créa le ciel et la terre « in principio », et que, par le Fils, *omnia facta sunt et sine ipso factu est nihil.*

Il est clair que ces paroles indiquent l'unité de substance, et la distinction et la propriété des personnes *in divinis* : ici le générateur, le Père, là le fruit, l'image, le Fils. Et il en est de même dans les choses créées au dehors ou faites, selon qu'il est dit : « ex quo omnis paternitas in cœlis et in terra nominatur », Eph. III (1).

Celui qui nie que le Fils soit principe de toute action ignore donc sa propre voix, comme il est dit d'Anaxagore au livre I De la Génération. En outre, qui nie le temps affirme le temps, puisqu'on ne peut nier le temps qu'en par-

1. De qui tire son nom toute paternité, aux cieux et sur la terre. *Epître aux Ephésiens*, III, 15.

lant et qu'il ne peut y avoir de parole sans temps. De même, dans le cas présent, qui nie que toute action soit par le fils et dans le fils affirme que l'action est dans le fils, puisqu'il ne pourrait parler sans le fils, fruit et image qu'il engendre en lui-même, pré-concept de ce qu'il dit, et qu'en outre il ne pourrait être compris par un auditeur autrement que par un fruit, image, fils, engendré en lui par celui qui parle.

Il faut enfin noter ici que, de même que tel ou tel agent agit ceci ou cela, et que tel ou tel patient est formé et produit tel ou tel dans le fils de tel ou tel agent, de même l'univers, ciel et terre, a été produit dans le fils du premier agent, qui n'est ni tel ou tel, mais l'Etant, et l'Etre même, qui est Dieu. « *In principio*, dans le Fils, *creavit Deus cœlum et terram* ».

Eckhart

Trad. du latin par Clément Deville

A PROPOS DES SIBYLLES

Un article d'Alain Messiaen, paru dans une revue littéraire (1), et intitulé « Les douze sibylles », a attiré notre attention sur cette délicate et mystérieuse question des sibylles antiques. Aussi nous a-t-il semblé intéressant de rassembler quelques notes à ce sujet, sans prétendre d'ailleurs pouvoir éclaircir définitivement un problème assez complexe, relativement énigmatique en lui-même, et, en outre, à peu près insoluble pour l'historien profane. Les quelques remarques qui vont suivre mériteront peut-être de retenir l'attention et de provoquer un jour des travaux plus approfondis.

* * *

Si l'on ignore l'étymologie exacte du mot « sibylle », qui signifierait « inspiré » ou « conseillé par les dieux », on sait par contre que l'antiquité gréco-romaine entendait par là des « voix » prophétiques, ou plus généralement des « femmes inspirées », qui rendaient des « oracles » et prédisaient l'avenir sous une forme plus ou moins compréhensible. Non contentes de répondre aux questions posées, certaines de ces femmes ont pu écrire leurs prédictions, obtenues alors, vraisemblablement, au moyen d'une technique traditionnelle (2) ; et l'on ne peut que regretter, en conséquence, la perte des « livres sibyllins ». On interrogeait officiellement les sibylles, ou bien l'on consultait leurs livres, avant d'entreprendre des actions d'une certaine importance, des guerres en particu-

(1) *Le Goéland*, n° d'été 1948.
(2) Ce fut, bien plus tard, le cas de Nostradamus.

lier, et il était rare que l'on passât outre aux présages défavorables qu'elles indiquaient ou que leurs livres mentionnaient.

Ni Homère, ni Hésiode ne parlent des sibylles, et cependant la sibylle érythréenne passe pour avoir prédit le succès de la guerre de Troie, tandis que la sibylle hellespontique résidait précisément en Troade. Il semble que le plus ancien auteur qui fasse mention des sibylles soit Héraclite d'Ephèse au VIe siècle avant Jésus-Christ. Parmi les anciens auteurs qui en parlèrent ensuite, on peut citer Platon, Ausone, Elien et Varron. Le premier ne fait mention que d'une sibylle, qu'il appelle simplement « la Sibylle », et qui serait, selon les commentateurs, soit la sibylle de Delphes, soit la sibylle érythréenne. Le second fait état de trois sibylles ; le troisième de quatre. Varron enfin en énumère dix, dans l'ordre suivant :

1) la Persique ou chaldéenne, nommée *Sambèthe*, et se disant belle-fille de Noé (1) ;

2) la Libyenne ou Lybique, fille de *Jupiter* et de *Lausia*, qui séjourna à Samos, à Delphes, à Claros, etc. ;

3) la Delphique ou Pythie (2), fille de *Tiresias* de Thèbes, consacrée par les Epigones ; on la nomma aussi *Manto* ou *Daphné* ;

4) la Cumée, à Cumes, en Italie ;

5) l'Erythréenne, d'Erythre, en Grèce, qui aurait prédit le succès de la guerre de Troie ;

6) la Samienne, de Samos, dont on avait trouvé les prophéties dans les anciennes annales des Samiens ;

7) la Cumaire, prêtresse d'Apollon, de Cumes, en Eolide ; c'est elle qu'on nomma *Démophile*, *Hérophile* ou *Amalthée*, et qui vint présenter à Tarquin l'Ancien ses neuf livres de prédictions, pour ne lui vendre finalement que les trois derniers, après avoir brûlé les six autres ;

(1) Selon saint Justin elle serait fille de l'historien *Bérose*.
(2) Selon Diodore elle fut la première sibylle.

8) l'Hellespontine, de Narpèse, en Troade, qui prophétisait à l'époque de Solon. On la nomme aussi Sibylle de Gergithe ou Sibylle Troyenne ;

9) la Phrygienne, à Ancyre, en Asie Mineure ;

10) la Tiburtienne, nommée *Albunée*, à Tibur ou Tivoli, près de Rome.

On peut se demander si le classement de Varron a une signification quelconque, chronologique, géographique, ou autre ; mais cela semble assez improbable, et sans doute ne faut-il y attacher aucune importance. Quoi qu'il en soit à cet égard, tout ceci appelle diverses remarques :

A. — La « fonction » prophétique des sibylles, même sporadique — comme il semble que ce fut parfois le cas —, est une fonction essentiellement « féminine », et elle demeure nettement distincte des autres fonctions du même ordre exercés par certains prêtres et par des devins ou des poètes. — Dans tous les cas d'ailleurs, il ne s'agit que de la « formulation » d'une volonté divine, — que le Dieu considéré soit Apollon, Hercule ou Jupiter.

B. — Bien que la fonction « oraculaire » soit essentiellement verbale, et qu'elle soit parfois super-consciente ou extra-consciente, certaines sibylles ont mis leurs oracles par écrit ; ou bien on a relevé ces oracles et on les a mis par écrit pour elles ; de là les « livres sibyllins », dont le contenu exact est inconnu aujourd'hui, mais qui ont joué le rôle que l'on sait en Grèce et à Rome. Ces livres, dit-on aussi, étaient en vers, ce qui les apparente aux livres sacrés et justifie encore le rapprochement que l'on a fait souvent entre le « devin » et le « poète » que le seul mot *vates* suffisait d'ailleurs à désigner à Rome (1).

C. — Bien que les sibylles soient peut-être d'origine orientale, comme divers indices permettent de le penser, — en particulier les provinces éloignées dont certaines

(1) On connaît le mot de Tertullien « *Sibylla veri vera vates* ». (Ad. Nat., II, 12).

d'entre elles seraient originaires, ou le désir de les rattacher soit à des personnages légendaires, soit à des traditions étrangères —, elles semblent concerner tout spécialement le monde gréco-romain, Asie Mineure comprise, et n'être pas sans rapport avec la destinée propre à cette civilisation, qui ouvrit la voie au Christianisme.

D. — S'il est possible, mais non certain, que les sibylles soient antérieures au VIe siècle avant Jésus-Christ, époque où la Grèce et Rome perdirent partiellement l'une et l'autre leur régularité traditionnelle, elles ne semblent avoir joué par contre un rôle extérieur qu'à partir de cette époque, puisque nul auteur n'en fait mention auparavant. En ce qui concerne Rome en particulier, cela ressort à la fois de l'acquisition des livres sibyllins par Tarquin l'Ancien, et du nom même de la sibylle de Tibur, *Albunée* : comment ne pas songer ici, en effet, à la civilisation étrusque d'une part, à Alba la Longue — au nom si caractéristique — de l'autre ? — Les sibylles disparurent, d'autre part, avec l'apparition du Christianisme ; on est donc tout naturellement conduit à se demander si elles ne forment pas une sorte de transition, de pont, entre des civilisations authentiquement traditionnelles envahies par l'esprit antitraditionnel de la Grèce et de la Rome classique, et le Christianisme naissant et amenant avec lui les germes d'une restauration traditionnelle prévue depuis longtemps ; les faits, du moins, le donnent à penser.

E. — Les sibylles paraissent avoir été en relation avec des temples déterminés, ou du moins avoir séjourné normalement auprès d'eux. Certaines d'entre elles, la Pythie par exemple, semblent même liées à un lieu déterminé, et avoir été représentées par diverses personnes ayant assuré pendant assez longtemps la continuité de leur « fonction ». D'autres au contraire semblent avoir joui d'une certaine autonomie et s'être même souvent déplacées, la Libyenne par exemple. Il est donc permis de penser que les sibylles étaient

en relation étroite avec l'organisation des temples où se conservaient les mystères antiques, qu'elles étaient un mode d'expression — et par conséquent d'intervention dans le monde extérieur — des détenteurs authentiques et cachés de la tradition gréco-latine, et même purent effectuer des jonctions entre divers centres traditionnels qui avaient pu demeurer. A l'aspect fonctionnel et géographique s'ajouterait ainsi un aspect sporadique et historique de la prophétie, et vraisemblablement des connaissances initiatiques dont elle dérive, dans la civilisation gréco-latine.

F. — Le nombre des sibylles semble avoir varié avec les époques, ou tout au moins s'être augmenté, puisque d'une seule sibylle sous Platon, on passe à dix sous Varron, sans que l'on puisse assurer que la liste donnée par cet auteur soit complète. Il est même permis de penser qu'elle ne l'est pas. Si l'on rapproche en effet la liste de Varron de celles d'Ausone et d'Elien, que remarque-t-on ? Une des trois sibylles d'Ausone, la Sardienne, est inconnue de Varron ; deux des quatre sibylles d'Elien, la même Sardienne et l'Egyptienne, lui sont également inconnues. D'où il semblerait résulter que, sous réserve de la question des « lignées » fonctionnelles dont nous avons parlé, les écrivains anciens auraient eu connaissance de douze sibylles distinctes, ou du moins en auraient fait mention, — ce qui ne prouve pas d'ailleurs leur coexistence simultanée, très improbable pour plusieurs d'entre elles, ni au contraire qu'elles se soient en quelque sorte succédé —. Il fut aussi question plus tard, il est vrai, d'une sibylle babylonienne, d'une sibylle judaïque et d'une sibylle chrétienne ; mais la première ne semble se référer qu'à l'origine « orientale » des sibylles, la seconde aux *oracula sibyllina* composés vraisemblablement par des Juifs d'Alexandrie vers le IIe siècle, et la troisième au désir de voir en elles des annonciatrices du Christianisme, à l'instar des prophètes d'Israël. On ne saurait donc semble-t-il, faire valablement état de plus de douze sibylles, chiffre traditionnellement admis à la fin du moyen âge.

* * *

Cette dernière constatation eût été trop incertaine pour mériter un crédit réel, si le Christianisme lui-même ne s'en était précisément emparé, vers le XVe siècle, sous une forme assez différente pourtant : on était très frappé à cette époque, comme pendant le moyen âge, par le VIe livre de l'Enéide et par des Eglogues de Virgile, où cet auteur — qui fut le guide de Dante aux enfers — fit prophétiser par la bouche de la sibylle de Cumes la maternité d'une Vierge divine ; et la Chrétienté eut d'autant plus raison de voir dans ces textes l'annonce de la merveilleuse naissance du Sauveur que toutes les hypothèses émises ultérieurement ne résistent pas à l'examen. C'est cette croyance générale que Tertullien exprimait ainsi : « *Sibylla, veri vera vates* » (1), et qu'un Franciscain traduisit dans son *Dies Irae* par ce vers remarquable et célèbre :

« *Teste David cum Sibylla* ».

L'intérêt principal de l'article signalé au début de cette étude réside justement dans la mention qui y est faite, — en corrélation avec certains événements de la vie du Christ —, de douze enluminures représentant les douze sibylles, dans les « Heures de Louis de Laval » ; cet ouvrage est un magnifique manuscrit du XVe siècle, d'origine bretonne, légué par Louis de Laval en 1489 à Anne de France, fille aînée de Louis XI (2).

Voici d'après Alain Messiaen, auquel nous laissons la responsabilité de son commentaire — d'ailleurs intéressant —, la liste des douze sibylles des « Heures de Louis de Laval » :

1) la Sibylle Persique, ou Sibylle du Jugement dernier, assise sur un trône bleu, sculpté d'anges et de prophètes,

(1) *Ad. Nat.*, II, 12

(2) Ce manuscrit est aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale.

et blasonné ; elle porte une lanterne blanche, et foule aux pieds le serpent de la Vierge ;

2) la Sibylle Lybique, ou Sibylle de la Chandeleur, en robe rouge drapée d'or et manteau plus incandescent ; elle porte un cierge allumé et semble enceinte (?) ;

3) la Sibylle Erythrée, douce blonde d'or pur, vêtue de vert foncé, assise sur un trône d'or ; elle porte un petit bouquet de roses blanches, c'est la sibylle de l'Annonciation ;

4) la Sibylle de Cumes, rouge sang, aux cheveux de soleil, et portant un bassin d'or (1) ; c'est la sibylle de la Nativité.

5) la Sibylle de Samos, coiffée d'un turban d'or, et portant des manches d'or et une robe bleu céleste ; elle est assise sur un trône au dais rose tendre et porte une bercelonnette ; elle est à la fois l'Adoration des Bergers, l'Adoration des Mages, et l'Adoration du bœuf et de l'âne ;

6) la Sibylle Cimmérienne, rose foncée drapée d'or, avec un turban semblable ; c'est une dame respectable à l'air inquiet, assise sur un trône gris bleu et portant un cornet recourbé (2) qui est peut-être un biberon ? Elle semble unir déjà la Crèche à la Croix (?).

7) la Sibylle Europe, d'un « ésotérisme saisissant » : tout en or, mantelée de bleu aux reflets grenats, elle lève, de son trône colorié peut-être avec l'or de la pierre philosophale, un glaive de sa dextre. On a dit qu'elle représentait le Massacre des Innocents, mais — Messiaen *dixit* — elle pourrait bien figurer de par son vocable « Europe » toute la destinée du monde occidental, partagée par le Cœur qui saigne et la Main qui frappe d'une manière sans exemple ;

8) la Sibylle de Tibur, en turban « albe » et manteau bleu drapé d'or, sur un trône rouge sang ; elle tient une main coupée : c'est la sibylle de la Fuite en Egypte, des soufflets de la main gantée de fer et du silence en larmes intérieures de Jésus ;

(1) Ce bassin est le cuvier où les sages-femmes lavaient les nouveaux-

(2) Cet attribut se trouve ailleurs entre les mains de la Sibylle de Del-

9) la Sibylle Agrippa, vêtue d'or uni et enturbannée de blanc, au visage dur et sévère, et soulevant un fouet d'or recourbé : c'est la sibylle des « 5.115 » coups de la Flagellation, la « sœur antérieure » de sainte Brigitte, de Marie d'Agréda et de Catherine Emmerich ;

10) la Sibylle Delphique, à la face pathétique, en robe orange et manteau bleu drapé d'or ; elle présente le terrible « rhamnus » épineux : c'est la sibylle du Couronnement du Christ, Roi des épines ;

11) la Sibylle Hellespontique, rouge d'or, et coiffée d'un bonnet qui redescend nerveusement derrière sa tête ; elle tient la Croix du Sauveur avec gravité : c'est la sibylle de la Mort.

12) la Sibylle de Phrygie, bleu drapé d'or, extrêmement douce, coiffée en jaune et vermillon, et assise sur un trône bruni ; elle porte aussi une croix, mais c'est la longue croix, surmontée d'une bannière, de la Résurrection.

Chacune de ces douze sibylles est accompagnée, dans les miniatures des « Heures de Louis de Laval », de l'inscription oraculaire de Lactance et de Filippe Barbieri qui lui correspond, ainsi que d'un prophète de l'Ancien Testament accolé à un Apôtre ou à un Evangéliste.

Il existe un certain nombre de documents, peintures ou manuscrits qui font état des douze mêmes sibylles, sans toutefois les classer exactement dans le même ordre ; nous mentionnerons par exemple le « Miroir historique » de Vincent de Beauvais et les peintures du Vatican (1). Les « Heures à l'usaige de Poitiers » nous fournissent aussi un exemple intéressant ; voici l'ordre indiqué par ce dernier ouvrage et les correspondances qu'il admet :

1) la Sibylle Libyque, tenant un cierge allumé : Chandeleur ;

(1) Les peintures du Vatican donnen l'ordre suivant : Janséenne, Persique, Libyque, Hellespontique, Tibrotique, Cimmérienne, Phrygienne, Delphique, Erythréenne, Cumée, Europa et Agrippa.

2) la Sibylle Erythrée, tenant une rose fleurie : Annonciation ;
3) la Sibylle de Cumes, montrant un sein de femme : Nativité ;
4) la Sibylle de Samos, portant un berceau : Crèche ;
5) la Sibylle Cimmérienne : Allaitement ;
6) la Sibylle Europe : Fuite en Egypte ;
7) la Sibylle de Perse : Diable « mis à honte » et vaincu ;
8) la Sibylle Agrippa, tenant un fouet : Flagellation ;
9) la Sibylle de Tibur ou Tivoli, avec la main qui donne les soufflets ;
10) la Sibylle de Delphes : Couronnement d'épines (1) ;
11) la Sibylle de l'Hellespont : Crucifixion ;
12) la Sibylle de Phrygie, tenant la croix de la Résurrection.

Tout ceci est fort intéressant et mérite réflexion. Voici les principales remarques que l'on peut faire :

A. — Les « Heures de Laval », manuscrit qui sanctionne une croyance déjà répandue sinon bien comprise, sont d'origine bretonne. Or la Bretagne, l'Anjou et le Poitou, sont parmi les régions où l'on retrouve le plus d'indications d'origine traditionnelle, et aussi — ce qui est ici le cas — le plus de traces de la « jonction » intellectuelle entre le Christianisme et les traditions absorbées par lui, la tradition gréco-latine en particulier. Il n'est donc pas étonnant de retrouver, avec les « Heures de Poitiers », une autre preuve de la même dévotion dans cette région privilégiée. Et il n'y a pas lieu d'être surpris que cette région soit une de celles où les centres et les organisations initiatiques se soient le mieux et le plus longtemps conservés.

B. — Les douze sibylles médiévales, bien qu'en nombre égal, ne araissent pas s'identifier rigoureusement avec les

(1) Dans les peintures murales de l'église de Cunand (Maine-et-Loire), qui suivent exactement ces indications, la couronne d'épines s'accompagne d'un cornet.

douze sibylles que nous avons relevées chez les auteurs de l'antiquité ; si en effet dix d'entre elles sont manifestement les mêmes (la Cimmérienne s'identifiant, sauf erreur, à la Sibylle de Cumes, en Italie), il en reste deux de part et d'autre dont l'identification n'est nullement manifeste : d'un côté la Sardienne et l'Egyptienne — celles que Varron justement ne mentionne pas —, de l'autre l'Europe et l'Agrippa, dont les noms sont nettement différents de tous les autres, — comme si on les avait ajoutées ou baptisées pour les besoins de la cause.

C. — Les enluminures des « Heures de Laval », comme celles des « Heures de Poitiers » et autres documents peints ou sculptés de cette époque, ne prétendent à aucune vraisemblance historique, et il ne faut les considérer que symboliquement. A cet égard, certaines des couleurs employées par l'artiste, mais non toutes, sont très suggestives : ainsi le turban blanc d'Albunée, Sibylle de Tibur, et la lanterne blanche de la Sibylle dite « du Jugement dernier ». On ne voit pas très bien d'autre part, sauf peut-être pour la Sibylle de Cumes, — et encore le motif n'est-il qu'un rappel historique —, les raisons du choix précis — sinon constant — de chaque sibylle pour symboliser spécialement tel ou tel événement de la vie du Christ avec lequel on met chacune d'elles en correspondance. Mais, même si l'on admet que le choix fut relativement ou totalement arbitraire, le résultat auquel on voulait aboutir ne semble pas, par contre, l'avoir été.

D. — Sans tenir compte d'Europa et d'Agrippa, mais en tenant compte de ses variantes, la classification « chrétienne » des sibylles diffère beaucoup de celle de Varron. Le point de vue en effet n'est pas le même. Il est manifeste, en particulier, que l'enlumineur des « Heures de Laval » au même titre que l'auteur des « Heures de Poitiers » ou les peintres du xve siècle, a voulu que sa classification constitue un duodénaire dont chaque figure prétend correspondre avec l'un

des principaux événements de la vie du Sauveur. Cela n'est certes pas un hasard. Tout se passe comme si l'enlumineur, le peintre ou l'écrivain, avait voulu nous enseigner, par la seule présence de chacune des sibylles et les attributs qu'il leur octroie, que chacun des douze événements chrétiens qu'il propose à la méditation des fidèles avait été annoncé ou préfiguré plus spécialement par chacune des douze sibylles.

Si l'intention n'est pas douteuse, il ne nous semble pas que le but recherché ait été pleinement atteint, d'une part en raison des variantes que nous avons signalées dans les classifications adoptées à la suite de Filippo Barbieri, d'autre part en raison du choix des événements de la vie du Christ, ou plus exactement des « faits traditionnels » chrétiens susceptibles de constituer légitimement et logiquement un duodénaire.

Nous nous en rendrons mieux compte en examinant d'un peu plus près, à ce point de vue, la double série de correspondances résultant de la double classification des « Heures » de Laval et de Poitiers ; nous ferons notamment les remarques suivantes :

A. — Les « Heures de Laval » mentionnent en premier lieu la sibylle persique, dite du jugement dernier (1). La même sibylle, dite du diable vaincu, est la 7e dans les « Heures de Poitiers ». Ni l'un, ni l'autre de ces emplacements dans la classification ne semble logique ; le Jugement est en effet une conséquence de la descente du Christ, dont il correspond à la seconde manifestation ; sa place normale est donc la dernière.

B. — A l'intervention des sibylles de Tibur et Agrippa (2), qui sont interverties, d'une part, et des correspondances affectées à la sibylle Europa (et pour partie à celle de Tibur), d'autre part, les correspondances sont les mêmes.

(1) Nous ne pensons pas qu'il faille s'arrêter à une interprétation secondaire, suggérée par le classement des « Heures de Poitiers », c'est-à-dire le Jugement qui aboutit à la condamnation du Christ.
(2) On peut se demander pourquoi c'est à l'une ou à l'autre que correspondrait la Fuite en Egypte, plutôt qu'à la sibylle égyptienne, dont il n'est pas fait mention, comme nous l'avons signalé plus haut.

C. — Certains des « faits traditionnels » considérés sont d'une importance secondaire, par exemple l'allaitement du Christ, ou bien ne constituent, comme la Flagellation, le Soufflet et le Couronnement d'épines, que des épisodes d'un événement autrement important en soi, la Passion. Par contre certains « faits traditionnels » d'une importance primordiale sont totalement absents : ainsi la Transfiguration, la Descente aux Enfers, l'Ascension. Tout se passe donc comme si les auteurs de ces correspondances les avaient plutôt mal comprises, ou comme s'il fallait y voir une altération de données antérieures ; l'époque à laquelle remonte les documents dont on peut faire état de nos jours rend vraisemblable cette dernière supposition.

Si l'on voulait tenter de reconstituer un duodénaire valable, il nous semble que l'on pourrait adopter le suivant :

1. La Chandeleur.
2. L'Annonciation.
3. La Nativité.
4. L'Adoration des bergers et des Rois Mages.
5. La Fuite en Egypte.
6. La Transfiguration.
7. La Passion.
8. La Crucifixion.
9. La Mort et la Descente aux Enfers.
10. La Résurrection.
11. L'Ascension.
12. Le Jugement.

Ce duodénaire nous semble autrement riche en aperçus symboliques que ceux des « Heures » de Laval et de Poitiers ; on peut remarquer par exemple qu'il suggère une correspondance, sinon plusieurs, avec les signes du Zodiaque. Si l'on fait correspondre en particulier la Nativité et la Mort du Christ au Capricorne et au Cancer, ce qui est logique, et par suite la Transfiguration et le Jugement au Bélier et à la Balance, et si l'on rapproche le graphique ainsi obtenu de

celui établi par Jean Reyor (1) pour les devises des douze derniers papes de la « prophétie de saint Malachie », on constate des rapprochements bien troublants entre les faits essentiels de la vie du Christ et ceux de l'histoire de l'Eglise chrétienne (considérée tant en elle-même que comme représentant la Tradition universelle), ainsi que ceux qui caractérisent la fin du cycle actuel, ce qui en soi n'a rien de surprenant. Cette remarque qui n'a jamais été faite aussi nettement — à notre connaissance du moins —, nous semble une source de méditations fécondes, méditations que chacun pourra entreprendre pour son profit personnel...

Pour en revenir aux sibylles, il nous semble inutile de tenter d'en faire une classification correspondante ; il paraît d'ailleurs bien difficile d'y parvenir au moyen des documents en notre possession. Même les correspondances les plus constantes sont en effet discutables ; ainsi la sibylle érythréenne est partout mise en rapport avec l'Annonciation, alors qu'il eût semblé plus logique d'y mettre celle de Tibur qui, dit-on, fit connaître à l'empereur Auguste la future maternité d'une Vierge et la naissance prochaine du Dieu Inconnu. Laissons donc aux sibylles leur caractère semi-mystérieux...

Outre son intérêt particulier et le nombre de questions qu'elle soulève incidemment, cette étude sur les sibylles aura montré, nous l'espérons, comment certains faits historiques sur lesquels n'existe pourtant aucune documentation précise n'en ont pas moins d'importance au point de vue traditionnel. On a pu pressentir le double rôle joué par la « fonction » sibylline : envers la tradition particulière à laquelle elle appartenait, d'une part, envers la tradition qui devait l'absorber avant de se voir ensuite pieusement absorbée par elle, de l'autre, ce dernier rôle, éminement prophétique, est d'autant plus remarquable qu'il dépasse le cadre normal de la tradition propre aux sibylles, et qu'il a

(1) Voir *Études Traditionnelles*, n° 267 d'avril-mai 1948, *Un curieux exemple de symbolisme zodiacal.*

directement préludé à la disparition d'une fonction à qui l'apparition du Christianisme enleva justement toute raison d'être. Tout s'est passé en somme comme si les événements particuliers qui furent à l'origine du Christianisme s'étaient trouvés préfigurés, non seulement dans le milieu hébraïque d'où il devait surgir, mais aussi dans le monde gréco-romain qu'il devait conquérir. Dans tous les cas de ce genre, les faits en question et leurs préfigurations diverses, si peu apparents soient-ils les uns et les autres aux yeux des « historiens » — si même ils leur apparaissent —, répondent à une réalité plus haute qu'ils manifestent à leur manière et par des correspondances symboliques dont l'avenir se charge de manifester la justesse. Peut-être certains événements contemporains, — du moins ceux qui ont une importance traditionnelle —, se trouvent-ils à leur tour et à leur manière (au second degré, si l'on peut dire) préfigurés aussi par les sibylles de l'antiquité...

JEAN VASSEL.

ÉTUDES D'ARCHÉOLOGIE TRADITIONNELLE (1)

IV

La chapelle de Notre-Dame de Rouen, *Rotho-Magus*, a 88 pieds de longueur. L'église de Saint-Ouen, *Augendus*, *Octavus*, a 8 pieds 8 pouces de plus que l'église Notre-Dame. Le diocèse de Rouen honore spécialement sainte Catherine, patronne de la philosophie sans tache symbolisée par une roue. Le dôme de Mediolanum a 606 palmes de longueur ; 606 est le nombre du mot *ThOR*, « colombe », lu en retour *ROTh*. Le dôme de cette métropole de la Lombardie est dédié à sainte Thècle la musicienne. On sait qu'un *rothe* est un instrument de musique et d'harmonie. Le mot hébreu *TheKLA*, qui signifie « balance », vaut 531 ; on obtient ce nombre en réunissant le nombre 264 du mot *SeDeR*, constitution, et le nombre 267 du mot *MeRChaBE*, le grand char. On conçoit alors pourquoi les francs-maçons mettent la clef en face de la balance dans l'instruction des Maîtres Irlandais.

Nous ferons observer que R, C, B, les trois consonnes du mot *ReChaB*, un « quadrige », sont aussi les trois lettres du mot *ChaBiR*, le « fort », le « puissant ». Dans l'antiquité, les *cabires* représentent les forgerons de la beauté naturelle, du char d'Apollon, les descendants de Tubalcaïn, le premier des compagnons. Les *réchabites* sont au contraire les ouvriers de la beauté surnaturelle. Ils sont un des anneaux de cette chaîne par laquelle les dépositaires de la tradition spirituelle, de la contemplation surnaturelle, prétendent se rat-

1. Cf. *Etudes traditionnelles* de mars 1947, oct.-nov. et décembre 1952.

tacher à l'Enoch fils de Jared, tandis que les *cabires* se rattachent à l'Enoch fils de Caïn. Enfin, nous observerons que c'est aux bords du fleuve *CheBaR* ou *ChoBaR* qu'Ezéchiel eut sa vision miraculeuse du grand char.

Si quelqu'un veut prendre la peine d'étudier notre pensée et se faire une juste idée de la différence et des rapports du système des *cabires* avec celui des *réchabites*, il peut mettre en face du texte d'Ezéchiel commenté avec figures par Villalpand, les diptyques et les cérémonies de l'office des fous de la ville de Sens, publiés par Millin (*Voyage dans le midi de la France*, t. I). Nous parlerons de ce monument plus loin, après avoir essayé d'expliquer le monument d'Autun appelé dans les titres la pierre *CVBAR*, voisine de la pierre des Sarrasins. La largeur de cette pierre de Cubar à sa base répond à la formule kabbalistique $AaB = 72$. Cette formule se trouve être la diagonale de la *cella* du temple de Janus, comme cette *cella* représente à l'orient, par ses 52 pieds, la plénitude $BeN = 52$. Cette plénitude est placée par les kabbalistes dans un carré, à l'angle qui se trouve précisément opposé à celui des angles où se trouve la formule $AaB = 72$. Ce carré, qui représente le monde, a pour côté 58, nombre du mot *cHaN* signifiant la grâce divine ou humaine. L'addition du nombre de *IeHoVaH*, 26, donne 84, nombre du mot *cHeNOCh* signifiant la dédicace divine ou humaine. Le démon avait divisé ces deux ordres : le nom de Jésus est celui qui les a réunis et qui peut les réunir encore. La triste formule du diable, qui tend à diviser ces deux ordres en affectant de les confondre, tire son nom de la diagonale. C'est le *diabolos* opposé au *peribolos*. 84 est la diagonale du carré qui a pour côté $58 + 1$.

Ceci posé, revenons au sens mystérieux des psaumes. Multiplions le nombre 24 du psaume 24 par le nombre de ses versets qui est 22, nous aurons encore 528 ou la clef. Ajoutons le nombre 22 des versets à 20, nombre des notes au minium (*sic*), nous aurons 42. $528 + 42 = 570$, nombre du mot *SchAaR*, une porte.

Le psaume 24 est une magnifique expression de la tradition fidèle, mettant sa confiance en Dieu malgré l'étendue des épreuves. C'est une aspiration vers la Jérusalem nouvelle.

A l'aide de cette clef d'un résultat infaillible, le chantre divin voit les portes infernales s'abaisser et les portes éternelles s'élever. Il reconnaît que la terre, tout ce qu'elle contient et tous ses habitants appartiennent au Dieu unique. Le Christ, entraînant après lui la foule des captifs qu'il a délivrés, pénètre dans les cieux et remet les deux clefs à son vicaire. C'est là le sens du psaume 23, *Portæ æternales, baptismatis gratia, chrismatis honor. Cassiod.*

Ce psaume a 10 versets, 23 × 10 = 230, nombre du mot *KaMeTs* indiquant sous le symbole d'une poignée, d'une main qui saisit pour unir, la puissance qui conduit les hommes à la charité et au bonheur, l'enceinte qui défend le lieu dans lequel se fait l'union du chef avec les membres. 230 — 10 = 220 = *AaNaK*, « collier », *CaR*, un « agneau ». Voilà pourquoi le psaume 23 ou de la langue latine se trouve entre le psaume de la langue hébraïque et celui de la langue grecque. En remontant au-delà de ce psaume des « portes » on arrive au psaume de l' « enclos » du bon pasteur. *Dominus regit me et nihil mihi deerit : in loco pascuæ ibi me collocavit.* Ce psaume, qui est le 22e, a 6 versets. 22 × 6 est le nombre du mot *KaBbaL*, tradition. Le collier de l'époux, ou la langue latine, en unissant l'Ancien Testament représenté par le nombre 22, ou la langue hébraïque, au Nouveau Testament représenté par le nombre 24 de l'alphabet grec, unit la tradition et la science par la bonne volonté.

Pour peu qu'on y réfléchisse, on verra que dans cette combinaison numérique des psaumes, le nombre 132, ou la tradition, est la langue de la charité ; car si du psaume 22 × 6 = 132 nous passons au psaume 132, nous verrons que c'est celui qui commence par ces mots : *Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum.* La porte de cette cité de David, dont le nom signifie dilection, est

bien évidemment la soumission de l'esprit par les avantages du principe de l'unité, c'est-à-dire la foi. 23 × 10 = 230 représente, avons-nous dit plus haut, le lien du chef et des membres. Le nombre 24 × 22 = 528 représente la clef de la science qui ouvre et ferme les portes de la cité sainte. Le texte du psaume 24 montre que cette science est celle de l'espérance et de la prière. 528 + 230 + 132 = 888 ou le nom divin du Sauveur plus 2, ou ses deux natures. Joignez à ce nombre celui des 4 Evangiles, base de tout l'enseignement, et vous aurez 894, nombre des palmes qui mesurent la distance existant depuis l'*atrium* de Saint-Pierre de Rome jusqu'au fond du sanctuaire. Nous ne prétendons nullement qu'il y ait là un enseignement théologique suivant les règles de l'école, nous montrons seulement la convenance des nombres et des images dans l'art avec lequel on a disposé l'ordre et la division des psaumes aussi bien que les proportions de la basilique de Saint-Pierre.

Le psaume 1 ou de l'unité est celui de l'arbre de la liberté spirituelle.

Le chef des *dendrophores* ou bûcherons Eduens était chargé de veiller à la conservation de l'arbre mystique. Les forêts qui sont au sud-est de la cité étaient le centre de son autorité qui passa, au moyen âge, entre les mains du *Forestarius* ou grand Gruyer. La terre d'Auxy, à laquelle se lient les libertés civiles des habitants de la banlieue d'Autun, possède les restes d'une antique villa qui dut être spécialement affectée à cet officier. Cette villa, dans laquelle on a trouvé des fragments antiques, se nomme précisément la « Coudre », nom donné aussi à l'arbre qui porte la noix de haie ou la noisette. Le droit spécial auquel se rattachent la disposition du temple de Janus et les fonctions du *forestarius*, est nommé droit de *Haia* ou de haie, c'est-à-dire droit qu'a le prince d'établir un certain nombre de juridictions disposées par cercles ou carrés concentriques, afin de défendre le centre de son domaine.

La charte qui nous fait connaître l'importance du droit

de *Haia* est de l'année 1170. On la trouve dans Gagnare, p. 618. Le duc de Bourgogne cède aux chanoines d'Autun le droit dit de *Haia* qu'il a dans les montagnes au-dessus de la cité d'Autun, *consuetudinem quæ vocatur Haia*. Il donne en même temps aux habitants de la terre, à laquelle le droit se trouve lié, leur entière franchise, *libertatem suam et usuarium*, dans la cité d'Autun, dans ses marchés, dans les bois du duc, etc... Les chanoines pourront faire construire, depuis la porte du cloître jusqu'à Saint-Quentin, un mur de cinq pieds d'épaisseur, et aussi haut que l'était le mur placé devant la maison d'Hugues de Verrière. Il leur sera permis enfin de disposer l'entrée de Saint-Lazare comme ils le voudront, pourvu néanmoins que les tours élevées par eux n'aient aucun rapport avec les tours militaires destinées à la défense des remparts. Ainsi, la liberté des habitants de la banlieue, le mur du cloître canonial et l'*atrium* de Saint-Lazare se trouvent liés au droit de *Haia* concédé par le duc.

Quant à ce droit, voici ce qu'en dit du Cange : Le mot *Haia*, synonyme du mot *Haga*, se traduit parfaitement par notre mot « haie ». On lit dans les *Capitul.* de Charlemagne, t. XXXVI : *Quicumque istis temporibus castella et firmitates et haias sine nostro verbo fecerint.* Dans une charte de 1054, concédée par le duc Robert de Bourgogne, on lit : *Necnon insuper et calumnian sylvarum et sepium quæ vulgo dicuntur hayæ* ; et ailleurs, le même auteur dit que la « haie » est une sorte de « corvée » en vertu de laquelle les vassaux sont obligés à entretenir les haies de leur seigneur.

« On donne, dit encore du Cange, le nom de « haies » (en latin *Haga*, en langue tudesque *Hegin*) à certaines enceintes en bois qui ont retenu le nom de « cercles », d'où viennent les cercles ou divisions administratives des Allemands. Le moine de Saint-Gall, qui a écrit sur Charlemagne, raconte que les Huns divisaient leur pays en 9 cercles concentriques séparés les uns des autres par un intervalle de 20 milles tudesques qui valent 40 milles italiens ». Comme on le voit, ces 9 enceintes, ces 9 haies avaient autant de milles italiens

qu'il y a de degrés dans un cercle, 360 ; autant de milles tudesques qu'il y a de degrés dans un demi-cercle, 180. La distance qui séparait chaque haie était de 20 milles. 20 est le nombre simple de la lettre chaldéenne *CaPh*. 180, nombre total de milles, est le nombre étendu des deux consonnes de la lettre chaldéenne *KVPh*. 180, multiplié par 6, nombre de la lettre V du mot *KVPh*, donne 1,080, nombre qui équivaut à 3 cercles de 360 degrés et à la formule *APh* qui indique la plus grande rigueur de la justice. Le mot chaldéen *ChaPh* signifie « rassembler comme dans le creux de la main ». Le mot *KVPh* signifie « environner comme d'un cercle ». La « chape » est un mot généralement employé dans les arts pour indiquer ce qui voile un secret capital. Les mots *KVPA*, *KVPhA*, *KVFA*, *CVPA*, *CVPhA*, *COIFA* (23), traduits par notre mot français « coiffe », indiquent la membrane qui environne le cerveau et aussi le casque de l'homme d'armes, en général tout couvre-chef. Le mot chaldéen *KVPh* a une signification symbolique ; il indique un singe, *simia*, et ce singe est indiqué dans la *Kabbala denudata* comme l'indice des replis tortueux du serpent ennemi des saints. *Littera KVPh refertur ad serpentem incurvatæ caudæ, qui se habeat ut simia ad sanctitatem*, t. I, p. 669. Chasseneuz affirme que les armes des druides d'Autun étaient trois serpents en cercles ; chacun de ces serpents, *NacHaSch*, vaut 358. Les 3 valent 1,074, et 1,074, plus la lettre *vau*, 6, à laquelle tient le mystère de la figure, vaut 1,080. De là, selon toute probabilité, le nom de « Coiffe du diable » donné aux bois situés entre Autun et Auxy ; c'est là aussi où les auteurs anciens placent la pierre Cerveau, *petra cervalis*, puis la pierre des Sarrasins (24), on sait que le nom d'écriture « cufique » est le nom porté par l'alphabet arabe.

Le mot de coiffe se trouve représenté à Auxy par un singe qui souffle dans une sorte de flûte de Pan à 4 tuyaux.

Ces mots *CaPh* et *KVPh* se trouvent représentés par une sorte de griffe de serrurier dans une figure composée de deux C placés de manière à figurer un S. L'addition d'un jambage

en fait un F, puis deux accents, l'H supérieur et l'H inférieur donnent les mots *CaPhaH*, une « main », *KVPhaH*, l'action de « serrer », de rendre obscur. La figure ressemble beaucoup à certains signes de l'alphabet indostani qui a le plus grand rapport avec les alphabets arabe et persan, c'est-à-dire avec l'écriture cufique. Le nombre simple de la lettre *KVPh* est 100, le nombre simple de la lettre *CaPh* est 20, chaque accent ou chaque H vaut 5. Le tout donne 130, nombre du mot *CaLePh*, instrument servant à enlever les écorces de l'arbre mystique, et d'où vient notre mot français une « clef ». Les Indous ont conservé le sens de ce mot dans celui du mot *KALPA*, qui indique chez eux un arbre précieux, sorte de panacée ou remède universel, et aussi certaines formules numériques regardées comme prophétiques. La racine de ces calculs est le nombre 432 qui est en hébreu celui du mot *BeTheL*, sorte de plante médicinale, et celui du mot *ThuBaL*, le monde. Ce nombre se trouve représenté dans les armoiries druidiques de Chasseneuz par deux têtes de lion affrontées ; chaque lion valant 216, les deux valent 432. Les villes de Chalon et de Mâcon représentent leur juridiction dans leurs signes héraldiques par 3 cercles. Les deux anciennes capitales du pays Eduen, la capitale romaine *Lugdunum*, et la capitale celtique Bibracte, mettent chacune un lion sur leur sceau (Voir les armoiries de la ville de Chalon par M. Millard, p. 8, pl. 2).

Le magnifique autel taurobolique découvert à Lyon, représentant un vœu national, fut consacré solennellement par un *dendrophore* ou bûcheron mystique (25). On voit sur cet autel l'épée taurobolique, semblable à la *harpe* de Saturne. Le taurobole, sorte de sacrifice expiatoire, dans lequel on répandait le sang d'un taureau sur la tête du personnage expiateur placé dans une fosse, paraît avoir été opposé par les païens au baptême des chrétiens. Ces expiations se renouvelaient à chaque création d'un pontife suprême (26). Le plan des fouilles du temple de Janus montre une fosse antique qui pût servir à la consécration des personnages Eduens appelés à pénétrer dans l'intérieur du mystérieux édifice.

NOTES

23. — Voir du Cange à ces différents mots. *Cuphia tegmen capitis, quod caput totum ambiebat*. C'était un signe de juridiction, *in possessionem misi per cuffiam comitis*. — Bouciers ès poins, coifes laciées et blanches épées sachiées.

24. — Dans la charte de Louis d'Outremer, publiée par la Société Eduenne, 1839, p. 64, l'église de Saint-Pancrace est unie aux forêts de la montagne. Or, saint Pancrace, nommé vulgairement saint Branché, représente le chrétien terrassant le sarrasin (*Bulletin monumental*, XIIe vol., p. 89).

25. — Voir Millin, *Voyage dans le midi de la France*, t. I, p. 453, et aussi l'*Histoire littéraire de Lyon*, par le P. Colonia.

26. — *Dictionnaire d'antiquités* de Bouillet, article *Taurobole*.

Mgr DÉVOUCOUX.

(*A suivre*).

LA PREMIÈRE GRANDE LUMIÈRE

Après nos *Réflexions d'actualité sur la Maçonnerie* (1), nous pensions n'avoir plus à revenir sur la question de la régularité maçonnique et sur celle des principaux *landmarks*. Des objections qui nous ont été adressées depuis lors nous obligent à préciser certains points, à commencer par celui qui concerne le Livre de la Loi Sacrée considéré comme la première des trois « Grandes Lumières » de la Maçonnerie.

On nous a signalé, entre autres choses, un article paru dans *Masonic Light* de septembre 1952 sous le titre un peu étrange de *The English Great Light*, « La grande lumière anglaise » par C. Claudy, secrétaire de l'Association du Service Maçonnique de Washington. L'auteur s'efforce de prouver, ou plus exactement se croit obligé de constater, que la présence de la Bible sur l'autel de la Loge n'est pas un *landmark*, si les *landmarks* ne peuvent être modifiés et sont d'origine immémoriale. En effet, d'après l'auteur, « les Loges opératives primitives n'avaient pas de Bible sur l'autel, et cela pour l'excellente raison qu'il n'y avait pas de Bible que l'on pût placer sur l'autel. Le plus ancien manuscrit maçonnique connut date de 1390. Il nous parle d'un Ordre visiblement opératif et spéculatif. Il ne parle pas de la Bible sur l'autel, parce qu'il n'y en avait pas. Pourtant, la Maçonnerie que nous connaissons, et qui nous vint des anciennes Loges opératives, se réfère souvent à la Bible au cours de ses travaux. D'où proviennent ces références ? »

Ici, M. Claudy adopte l'explication de l'écrivain maçonnique H. L. Haywood qui accorde une grande importance

1. Cf. *Études traditionnelles*, n° de septembre 1952.

aux compilations, aux « polychroniques » ou histoires universelles qui se répandirent vers le milieu du XIVe siècle : « ... environ 1350, les éléments bibliques de la Franc-Maçonnerie ne provenaient pas directement de la Bible mais, premièrement, des histoires orales flottantes du XIIe siècle ; deuxièmement des sculptures et peintures des constructions religieuses ; troisièmement des mêmes traditions et légendes quand elles furent transcrites par les auteurs des polychroniques ».

M. Claudy reprend : « Le livre le plus ancien sur lequel furent prêtées les obligations fut le Livre de la Loi. Avant 1723, c'était soit un original, soit une copie d'un ou plusieurs des Anciens Manuscrits. Après 1723, et jusqu'à une date inconnue, le Livre de la Loi fut les *Constitutions* d'Anderson, incluant les *Old Charges*. Quelque part au commencement du XVIIIe siècle, le Livre de la Loi Sacrée apparut sur les autels maçonniques ». L'auteur fait ensuite un bref historique des traductions et des éditions anglaises de la Bible depuis 1525 et conclut que c'est seulement à partir de 1540 que les diverses traductions de la Bible furent répandues en Angleterre.

M. Claudy, il faut le souligner, n'en semble pas moins fermement attaché à l'obligation de la Bible sur l'autel de la Loge, mais on doit bien reconnaître qu'il fournit des arguments aux Maçons hostiles à cet usage, par le fait même qu'il en affirme la modernité. Dans la mesure où l'on accorde crédit à ses affirmations, il peut paraître assez embarrassant de défendre les fameux points définis en 1929 par la Grande Loge Unie d'Angleterre (1). Il n'est donc pas indifférent de reprendre la question.

M. Claudy signale qu'au commencement du XVIe siècle en Angleterre, « peu de gens avaient accès à la Bible. Des traductions manuscrites de la Bible de Wycleff avaient une faible circulation. Bien que la Bible ait déjà été publiée en

1. Cf. article ci-dessus, p. 274.

plusieurs éditions sur le Continent, il n'existait aucune édition imprimée de langue anglaise ». Il est visible que, pour M. Claudy, ce fait, s'ajoutant au silence des *Old Charges*, constitue une raison péremptoire de l'absence de Bible dans les Loges.

Or, il est bien établi maintenant qu'il existait dans la Chrétienté occidentale, bien avant la Réforme, des traductions de la Bible en langue vulgaire, et que, durant le haut moyen âge, la Bible était pratiquée dans sa totalité, l'Ancien Testament étant alors aussi en faveur que le Nouveau (1). Il nous paraît un peu surprenant que l'Angleterre ait été à ce point défavorisée par rapport à l'Europe occidentale qu'on ne trouve trace d'autres traductions que celle de l'hérétique Wycleff. Mais notre documentation est trop insuffisante pour que nous nous permettions d'insister sur ce point, d'une importance d'ailleurs bien secondaire. En effet, ce qui n'est pas contestable, c'est qu'il circulait en Angleterre, comme dans les autres régions de la Chrétienté latine, des manuscrits de la Vulgate, et, s'il s'en trouvait entre les mains du clergé, on ne voit pas ce qui se serait opposé à ce qu'il s'en trouvât entre les mains des Maîtres d'Œuvre. Nous voyons bien ce qui empêche de penser généralement à cette explication fort simple : c'est que les historiens de la Maçonnerie considèrent pour la plupart les anciens Maçons opératifs comme des illettrés ou des demi-illettrés qui n'auraient eu que faire d'une traduction latine de la Bible. Mais la présence de la Bible en Loge et le fait de prêter serment sur la Bible n'impliquent nullement que tous les Maçons fussent en état de prendre connaissance directement du Livre Sacré. La Bible peut avoir joué ici le même rôle symbolique que le crucifix sur lequel on prêtait serment en justice en France, il n'y a pas encore si longtemps.

D'autre part, les Maîtres d'Œuvre qui, eux, n'étaient à coup sûr, pas des illettrés et qui étaient sans doute en me-

1. Cf. E. G. Léonard : *Histoire du Protestantisme*, p. 10.

sure, non seulement de lire la Vulgate mais d'étudier le texte hébreu de l'Ancien Testament, pouvaient transmettre oralement aux Frères, non seulement le sens littéral mais aussi les interprétations ésotériques du Livre Sacré (1). A la vérité, l'argument le plus solide contre la présence de la Bible dans les anciennes Loges opératives réside en ce qu'aucun des vieux manuscrits connus n'en fait, paraît-il, mention. Dans la mesure où on peut tirer argument d'un fait purement négatif, ce silence est assurément impressionnant.

Bien que le point d'histoire exposé dans *Masonic Light* ne nous paraisse pas établi d'une façon incontestable, nous le croyons susceptible de troubler certains Maçons de bonne foi mais ayant un respect exagéré pour la « méthode historique ». Pour notre part, nous ne serions nullement étonné si on arrivait quelque jour à prouver que la Bible n'était pas obligatoirement présente dans les Loges opératives. Nous avons rapporté dans notre précédent article les trois *landmarks* fondamentaux définis par la Grande Loge Unie d'Angleterre : croyance au Grand Architecte de l'Univers et en sa Volonté révélée, obligation prêtée sur le Livre de la Loi Sacrée, exhibition de la Bible en Loge avec l'équerre et le compas pendant les « travaux ». Nous disions à ce propos que ces trois points étaient d'évidence pour une organisation initiatique. Nous pensions alors à la signification de ces obligations bien plus qu'à la façon particulière dont les deux dernières sont matériellement représentées, car nous n'ignorons pas que, dans bien des organisations initiatiques dont la régularité n'est pas contestable, le Livre Sacré de la tradition respective ne figure pas nécessairement parmi les éléments du rituel d'initiation.

Que signifient, en effet, les deux obligations relatives au Livre de la Loi Sacrée ? que l'aspirant est un « croyant » qui admet que le Grand Architecte a révélé sa Volonté consi-

1. Cf. ce que nous avons dit précédemment sur l'existence d'une tradition kabbalistique chez les Constructeurs du moyen âge (*Quelques considérations sur l'ésotérisme chrétien*, n° de juillet-août 1952, p. 203).

gnée dans un Livre dont l'aspirant s'engage à suivre la législation ; que le Livre exhibé en Loge et sur lequel on doit « travailler » renferme les connaissances que l'initié doit assimiler. Or, dans les organisations initiatiques autres que la Maçonnerie, ces deux points n'ont pas à être « confirmés » dans le rituel d'initiation car nul n'est admis à postuler s'il n'est notoire qu'il y adhère déjà. Nul n'est admis à l'initiation islamique s'il n'est déjà un Musulman pratiquant pour qui le Qoran est la Vérité et la Loi ; nul n'est admis à une initiation chrétienne s'il n'est déjà un Chrétien pratiquant pour qui, quelle que soit l'Eglise à laquelle il appartient, l'Ancien et le Nouveau Testament requièrent une foi sans réserve (1). Il pouvait en être de même dans la Maçonnerie du moyen âge, à une époque où, en fait, tous les hommes étaient des croyants et des pratiquants. Quand le Maçon du moyen âge promettait fidélité à la Sainte Eglise, cela impliquait nécessairement la foi dans les Saintes Ecritures considérées par l'Eglise comme renfermant la Vérité révélée sans aucun mélange d'erreur (2), et on peut dire que le Maçon d'alors portait le Livre dans son cœur, comme doit le porter tout Chrétien véritable et comme tout vrai Musulman porte dans son cœur le Qoran.

La présence matérielle du Livre de la Loi Sacrée sur l'autel maçonnique et la prestation du serment sur le Livre ne sont donc qu'un moyen parmi d'autres de s'assurer de la foi des aspirants à l'égard de la Révélation et d'indiquer la source des connaissances doctrinales et techniques qui constituaient le dépôt propre de l'initiation maçonnique. Il ne serait nullement surprenant que l'obligation de la présence matérielle du Livre soit apparue seulement à une époque où la foi dans son contenu était altérée chez beaucoup et que le serment sur ledit Livre ait constitué une garantie que l'impétrant n'était pas au nombre de ceux dont la foi était défaillante. Ainsi, s'il était établi que les deux *landmarks* examinés ici sont modernes *dans leur forme* cela n'affecterait en rien l'impérieux devoir de les maintenir, car ils traduisent des nécessités permanentes qui, elles, sont bien « d'origine immémoriale ».

1 et 2. Cf. notre article *Esotérisme et exotérisme chrétiens*, n° de mars 1952.

Dans l'état présent de la Maçonnerie, on peut donc dire que la présence du Livre et l'obligation prêtée sur le Livre sont des conditions nécessaires d'une initiation maçonnique régulière. Conditions nécessaires mais non suffisantes. Non suffisantes, parce que d'autres conditions rituéliques doivent être remplies ; non suffisantes aussi parce que les paroles et les gestes, si importants soient-ils dans l'ordre rituélique, reçoivent leur valeur spirituelle de l'intention dont ils sont les supports symboliques. C'est dire qu'il serait vain de prétendre « se régulariser » en plaçant le Livre sur les autels, pour des raisons contingentes de conformisme social ou de politique obédientielle, ou encore en le respectant comme un « monument de l'esprit humain » où se mélangeraient la vérité et l'erreur et qu'on soumettrait à une « critique rationnelle ». La Révélation s'accepte ou se refuse, mais ne se discute pas. Là où elle est refusée, la voie de la réalisation spirituelle est fermée.

Depuis que nous avons entrepris nos études sur la Maçonnerie, on nous a plusieurs fois questionné sur les possibilités de restitution d'une méthode initiatique pour les Maçons. Une telle restitution — qui d'ailleurs ne saurait être intégrale du fait que les Maçons modernes n'exercent plus le métier de constructeur — suppose des conditions qu'il semble assez difficile de réunir. Mais il est du moins un élément de méthode qui est dès maintenant accessible. Nous avons vu que la Bible est le Livre Sacré des Maçons ; la conservation des mots hébreux dans le rituel de tous les grades depuis celui d'apprenti jusqu'au plus élevé des hauts-grades, indique suffisamment que l'hébreu est la langue sacrée des Maçons et que, par suite, c'est surtout le texte hébreu de l'Ancien Testament qui doit faire l'objet de leur étude. Parmi les textes bibliques, ce sont évidemment les textes de

David, l'inspirateur du Temple et de Salomon, son réalisateur, ainsi que les livres concernant ces deux rois-prophètes qui ont le plus d'importance dans la perspective maçonnique. Ce n'est pas là une idée qui nous soit personnelle, car Henri Khunrath qui est représenté, en tête de son *Amphithéâtre de l'Eternelle Sagesse*, tenant à la main le compas des Maîtres Maçons, a basé le développement de ses sept grades uniquement sur des passages tirés des Livres salomoniens et il recommande en outre la lecture des *Psaumes* en hébreu. C'est ici le lieu d'ajouter que, dans la tradition kabbalistique, les *Psaumes*, tels « des épées tranchantes » sont les armes qui doivent vaincre dans la « suprême guerre » contre les forces du mal (1) synthétisées dans cet Antéchrist qui, selon une tradition islamique que nous rapportait René Guénon, a été enchaîné dans une île par Salomon...

L'étude du Livre ainsi entendue fait assurément partie de la préparation théorique de l'initié, mais elle est déjà quelque chose de plus effectif, car, comme on l'a dit, les lettres hébraïques ne sont pas comme les autres : elles sont vivantes (2). Elles sont vivantes, parce qu'étant la forme et le « corps » de la Révélation, elles conservent en elles l'influence spirituelle et sa vertu transformante. Et étant vivantes, elles « agissent », elles purifient et instruisent « par le cœur » celui qui, ayant reçu l'une des initiations issues du tronc hébraïque, médite sur elles avec respect et amour. Les lettres saintes sont une des manifestations du Verbe dont parle saint Jean, « par qui toutes choses ont été faites », « en qui est la vie », en qui est « la lumière des hommes », la grande Lumière, la première grande Lumière.

JEAN REVOR.

1. Cf. G. Scholem : *Les grands courants de la mystique juive*, p. 265.

2. « Il n'en est pas des lettres hébreues comme de celles des autres langues, car elles sont vivantes » (Samuel Arkevolti cité par P. Vulliaud en épigraphe du ch. V de la *Kabbale Juive*). Il faut préciser que le privilège attribué ici aux lettres hébraïques n'en est un que dans les limites du monde occidental, car il est bien évident que les lettres arabes et sanscrites, par exemple, présentent le même caractère.

ERRATA

Nº de Janvier-Février 1953

Article de M. VÂLSAN : *L'Islam et la fonction de René Guénon*.

Lire p. 27, ligne 22 :
.... les doctrines sapientiales *grecques*.

Lire p. 33, ligne 21 :

.... celui qui en a été *de nos jours* l'exposant le plus qualifié.

Lire p. 35, lignes 23 et 24 :

.... a reçu son initiation islamique *de la part* d'un maître qui lui-même était nourri.....(1).

(1) Cette dernière nuance est nécessaire du fait que l'auteur de l'article n'a pu avoir la conviction que René Guénon avait reçu son initiation directement dudit maître, celle-ci ayant pu avoir lieu aussi par l'intermédiaire d'un représentant de celui-ci.

Le gérant. PAUL CHACORNAC.

1085. — Imprimerie Jouve et Cie, 15, rue Racine, Paris. — 3-53

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Année — Avril-Mai 1953 — N° 307

EXPLICATION DU SAINT EVANGILE SELON SAINT JEAN

(suite) (1)

Lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt

Ces paroles ont été expliquées ci-dessus de trois manières. Il faut noter que la lumière illumine bien le milieu, mais n'y émet pas de racines. Aussi le milieu reçoit-il la lumière immédiatement du corps lumineux, non pas l'orient avant l'occident, ou l'occident avant l'orient, mais tous deux simultanément, et tous deux immédiatement du corps lumineux, parce que ce dernier n'envoie de racines ni à l'orient ni en aucune partie du milieu. Aussi la lumière n'adhère-t-elle pas au milieu et n'a-t-elle pas d'héritier, ni le corps lumineux ne fait-il le milieu héritier de son action, qui est d'illuminer : il communique avec le milieu comme réciproquement et en passant par mode de passion, de passage et de devenir, en sorte que le milieu est, et est dit, illuminé, mais il ne lui communique pas sa lumière par mode de qualité passible enracinée et adhérente, en sorte que la lumière demeure, adhère et illumine activement en l'absence du corps lumineux.

Il en est tout autrement de la chaleur qui est engendrée

1. Cf. *Etudes Traditionnelles*, n°ˢ de janvier-février et de mars.

avec la lumière dans le milieu. Elle émet en effet une racine dans le milieu. En outre, elle adhère et demeure en l'absence du corps lumineux. Troisièmement, elle se produit d'abord à l'occident, après l'orient, successivement et dans le temps, non subitement et en un instant. Quatrièmement, le milieu se réchauffe non seulement partie après partie, mais par partie et en partie. Aussi, cinquièmement, n'est-ce pas n'importe quelle partie qui est chauffée immédiatement par le corps lumineux. Il s'ensuit que, sixièmement, le milieu reçoit la chaleur non seulement par mode de devenir et de passage et de passion et de réciprocité et d'hospitalité, en sorte qu'il est et est dit chauffé, mais par mode d'adhésion et d'héritage filial, en sorte qu'il est et est dit chauffant, héritier de l'action chauffante, qui est de chauffer activement.

Il n'en est pas ainsi de la lumière dans le milieu, comme nous avons vu plus haut. Et c'est ce qui est dit ici : *lux in tenebris lucet et tenebræ eam non comprehenderunt*. La lumière, c'est Dieu, et tout ce qui est divin et perfection. Les ténèbres, c'est tout ce qui est créé, comme nous avons dit plus haut. La lumière, la perfection divine, luit dans les ténèbres, mais les ténèbres ne la comprirent pas de façon à être proprement illuminantes activement, héritières de l'action de Dieu, qui est création, gouvernement et ainsi de suite. J'ai parlé de cela à propos du texte de la Genèse, II, « immisit Deus soporem in Adam » (1), dans la seconde publication.

De ce qui a été dit il ressort clairement que Dieu parle une seule fois mais qu'on l'entend deux fois. Job, XXXIII : « semel loquitur Deus secundo id ipsum non repetit » (2). En un seul acte il engendre le Fils, qui est héritier, lumière de lumière, et crée la créature, qui est ténèbre, créée, faite, ni fils ni héritier de la lumière, de l'illumination et de la création. Ainsi peuvent s'expliquer beaucoup de passages sem-

1. Dieu mit en Adam un profond sommeil. *Genèse*, II, 21.
2. Dieu parle une fois, il ne se répète pas deux fois. *Job*, XXXIII, 14.

bables des Ecritures : *lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt.*

Encore, cinquièmement, *lux in tenebris lucet et tenebræ eam non comprehenderunt*, parce que le principe affecte toujours le principié, tandis que le principié n'affecte en rien de soi son principe.

Sixièmement, *lux in tenebris lucet*, parce que, selon Augustin, Paul, pendant les trois jours qu'il ne voyait pas, voyait Dieu. J'ai parlé de cela à propos du texte de l'Exode, XX, « Moises accessit ad caliginem in qua erat Deus » (1).

Septièmement, *lux in tenebris lucet et tenebræ eam non comprehenderunt*, parce que c'est le principe qui nomme son principié, et non l'inverse. C'est ce qui est clairement dit : *lux in tenebris lucet.* Le milieu est en effet dit illuminé par la lumière (a lumine sive luce), mais la lumière (lux) n'est pas dite illuminée, ni participant de la lumière (lumine).

Huitièmement, *lux in tenebris lucet.* La nature de la lumière ne se manifeste ni ne luit que si on lui adjoint quelque corps opaque, poix, plomb ou autre. « Deus lux est et tenebræ in eo non sunt ullæ », Jean. I (2). C'est ce qui est dit ici : *lux in tenebris lucet*, dans les ténèbres, c'est-à-dire dans les créatures, qui portent en elles une part d'opacité, c'est-à-dire de néant. Et c'est ce que dit Denys, qu'il est impossible que le rayon divin luise pour nous s'il n'est enveloppé de divers voiles. Ainsi le feu, en lui-même, dans sa sphère, ne luit-il pas, d'où il vient qu'il est désigné par les ténèbres ; Gen. I : « tenebræ », c'est-à-dire, selon les docteurs, le feu, « erant super faciem abyssi » (3) ; il luit dans une matière étrangère, dans un corps terreux, le charbon par exemple, ou dans la flamme aérienne.

Neuvièmement, *lux in tenebris lucet*, parce que, en général, le principe reste caché en lui-même, et luit et se manifeste

1. Moïse accéda à la nuée où était Dieu. *Exode*, XX, 21.
2. Dieu est lumière, et en Lui il n'est pas de ténèbres. Ire *Epître de S. Jean*, I, 5.
3. Les ténèbres étaient sur la face de l'abîme. *Genèse*, I, 2.

dans le « principié », dans son verbe. C'est ce qui est dit en Isaïe, XLV, « vere tu es Deus absconditus » (1). Timothée, VI : « lucem habitat inaccessibilem » (2). Et ci-dessous, chapitre I, il est dit : « Deum nemo vidit unquam unigenitus qui est in sinu patris ipse enarravit » (3).

Dixièmement, *lux in tenebris lucet et tenebræ eam non comprehenderunt*, parce que le mal est toujours dans le bien, et ne paraît ni n'est connu ni ne luit que sous l'aspect du bien. Ainsi le faux n'est-il connu que dans le vrai, la privation dans la possession, la négation dans l'affirmation. Le bien luit donc dans le mal, le vrai dans le faux, la possession dans la privation. C'est ce qui est dit ici : *lux in tenebris lucet*, puis : *et tenebræ eam non comprehenderunt.* Rien en effet n'est pur mal ni pure erreur. Comme dit Bède dans une homélie, « il n'est fausse doctrine où ne se trouve mêlée quelque vérité ». Et ainsi du reste, de la possession et de l'affirmation, et coetera. En outre, *tenebræ eam non comprehenderunt*, parce que le mal ne contrarie, ne vicie, n'affecte ni ne nomme le bien en quoi il est. Et ainsi de reste.

Moralement, *lux in tenebris lucet*, parce que la vertu luit et se manifeste dans l'adversité et l'opposition. Corinthiens XII, « virtus in infirmitate perficitur » (4). Le Psaume : « igne me examinasti et non est inventa in me iniquitas » (5). Anselme, dans son livre « Des Similitudes », donne l'exemple de la monnaie de cuivre argenté que l'on jette au feu et qui ne songe pas à reprocher au feu de l'avoir faite de cuivre ; le feu lui répondrait : ce n'est pas moi qui t'ai faite telle, je t'ai révélée telle que tu es en toi-même et te cachais en toi-même, selon ce texte de l'Ecclésiastique, XXVII,5 : « vasa figuli probat fornax » (6). En général, toute puissance luit

1. En vérité, Tu es un Dieu caché. *Isaïe*, XLV, 15.
2. Il habite une lumière inaccessible. Ire *Epître à Timothée*, VI, 16.
3. Nul n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est au sein du Père, L'a manifesté. *Jean*, I, 18.
4. La force se parfait dans la faiblesse. IIe *Epître aux Corinthiens*, XII, 9.
5. Tu m'as éprouvé par le feu, et n'as trouvé en moi aucune iniquité. *Psaume* XVI, 4.
6. La fournaise éprouve les vases du potier. *Ecclésiastique*, XXVII, 6.

et reçoit l'être non du sujet en tant que puissance, mais de l'objet, ou de l'opposé. Aussi est-il dit en Matthieu, V : « diligite inimicos vestros » (1), et *ibid.*, X : « inimici hominis domestici eius » (2). Plus quelqu'un nous est adverse et ennemi, plus paraît en nous la vertu, assavoir la patience et l'amour de Dieu, qui sont nos domestiques. Ainsi peut s'expliquer le Psaume : « cibatis nos pane lacrymarum » (3), et encore : « fuerunt mihi lacrymæ meæ panes » (4). Les bons, en effet, se nourrissent, se repaissent, se développent et se délectent des adversités, ici désignées par les larmes. De là vient qu'il est dit en Matthieu : « beati qui persecutionem patiuntur » (5), qui pâtissent, non « qui pâtiront », ni « qui ont pâti ». La patience en effet luit à proprement parler lorsque l'on pâtit en acte. Augustin, au livre « De la Patience », dit que « Job fut plus sûr dans les douleurs qu'Adam dans les joies ; l'un fut vaincu dans les délices, l'autre vainqueur dans les peines ; l'un consentit aux plaisirs, l'autre ne céda pas aux tourments ». Et dans l'épitre à Marcellus il dit que la vertu de patience est plus grande que tout ce que l'on peut enlever à un homme contre son gré.

En outre, *lux in tenebris lucet*, cela veut dire que Dieu lui-même console et illumine ceux qui souffrent adversités et tribulations. Le Psaume : « juxta est Deus his qui tribulato sunt corde » (6), et encore : « cum ipso sum in tribulatione » (7) *Et tenebræ eam non comprehenderunt*, parce que « non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam », Rom. VIII (8). Aussi est-il dit en la Genèse, XV : « ego merces tua magna nimis » (9). Dieu, en effet, rémunère toujours au-delà de la justice et punit toujours en-deça de la justice.

1. Aimez vos ennemis. *Matthieu*, V, 44.
2. Les ennemis de l'homme sont les gens de sa maison. *Matthieu*, X, 36.
3. Tu nous nourriras du pain des larmes. *Psaume* LXXIX, 6.
4. Mes larmes m'ont été des pains. *Psaume* XLI, 4.
5. Bienheureux ceux qui souffrent persécution. *Matthieu*, V, 10.
6. Le Seigneur est proche de ceux dont le cœur est en tribulation. *Psaume* XXXIII, 19.
7. Je suis avec lui dans la tribulation. *Psaume* XC, 15.
8. Les souffrances de ce temps sont sans commune mesure avec la gloire future. *Epître aux Romains*, VIII, 18.
9. Je suis ta trop grande récompense. *Genèse*, XV, 1.

Troisièmement, *lux in tenebris lucet*, parce que, même si l'on supporte une adversité à cause, non de la justice mais de la malice, par exemple un voleur, ou si l'on accepte de mourir volontairement, subissant la mort à cause de la justice, parce qu'il est juste de mourir ainsi, on sera certainement sauvé, selon ce que dit Chrysostome à propos de Matthieu V. La chose est manifeste pour le larron, Luc XXIII, 41, qui dit : « nos quidem juste nam digna factis recipimus » (1), et il s'entend répondre : « hodie mecum eris in paradiso » (2). Et c'est ce qui est dit ici, *lux in tenebris lucet*.

Quatrièmement, *lux in tenebris lucet et tenebræ eam non comprehenderunt*, parce que le plus souvent l'homme désire et demande d'être délivré des adversités, ignorant qu'elles lui évitent des maux pires et lui préparent des choses meilleures. Et ainsi, de nouveau, la lumière luit dans les ténèbres, bien qu'elle ne soit ni comprise ni connue. Et c'est ainsi que Chrysostome explique ce passage de Matthieu VII, 9 : « si petierit panem numquid lapidem porriget ei ? » (3).

Cinquièmement, *lux in tenebris lucet*, parce que Dieu donne même lorsqu'il ne donne pas, par exemple si l'on sait que l'on manque à cause de Dieu de ce que l'on désire recevoir, selon ce texte des Romains, IX, 3 : « optabam ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis » (4), comme j'ai expliqué à cet endroit plus au long. Et peut-être est-ce là ce qui est dit en Matthieu, VI, 10 : « fiat voluntas tua sicut in cœlo et in terra (5) », la terre désignant les ténèbres et le ciel la lumière. « Benedicite lux et tenebræ Domino » (6).

Sixièmement, *lux in tenebris lucet*, parce que Dieu « vocat ea quæ non sunt tamquam ea quæ sunt », Rom. IV (7).

1. Pour nous, c'est justice, nous recevons ce que nous avons mérité. *Luc*, XXIII, 41.
2. Aujourd'hui, tu seras avec Moi en paradis. *Ibid.*, 43.
3. S'il demande un pain, lui donnera-t-il une pierre ? *Matthieu*, VII, 9.
4. Je souhaitais moi-même être anathème, loin du Christ, pour mes frères. *Epître aux Romains*, IX, 3.
5. Que Ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel. *Matthieu*, VI, 10.
6. Lumière et ténèbres, bénissez le Seigneur. *Daniel*, III, 72.
7. Il appelle ce qui est comme ce qui n'est pas. *Epître aux Romains*, IV, 17.

« Stat ad ostium et pulsat », Apoc. « Solem suum facit oriri super bonos et malos », Matt. V (1). Ainsi le genre animal est-il univoque dans l'irrationnel comme dans le rationnel. Comme dit Augustin au livre des Confessions, traitant ce texte : « ego principium qui et loquor vobis », Jean. VIII (2), « il dit tout à tous mais tous n'entendent pas tout ». Aussi est-il dit au livre Des Causes : « la cause première existe en toutes choses selon une seule disposition, mais toutes choses n'existent pas dans la cause première selon une seule disposition ».

Septièmement, *in tenebris lucet*, c'est-à-dire dans le silence et le repos du tumulte des créatures. Le Créateur en effet « surdos facit audire », Marc, VII, 37 (3). Augustin, au livre IV des « Confessions » : « mon âme, deviens sourde selon l'oreille du cœur au tumulte de la vanité. Ecoute le Verbe ». Et, au livre IX, il dit à Dieu : « Qu'y a-t-il de semblable à ton Verbe, lorsque se tait le tumulte de la chair, que se taisent les imaginations, et que l'âme même se tait et se dépasse sans penser ? ». Sagesse, XVIII, 14 : « cum quietum silentium contineret omnia » (4). J'ai expliqué ce texte en son lieu.

Enfin, ce qui est dit ici, *lux in tenebris lucet*, se vérifie non seulement par le fait que les opposés rapprochés brillent davantage, comme nous avons dit plus haut, mais aussi parce que les ténèbres elles-mêmes, les privations, les défauts et les maux louent et bénissent Dieu. Primo, par exemple, Judas damné loue la justice de Dieu, Pierre sauvé loue la clémence de Dieu ; or, ces deux choses, la justice et la clémence, sont un. Secondo, dans la création, la lumière, Dieu, vertu et puissance, ne tire pas moins sa luisance du terme *a quo*, *ex nihilo*, que du terme *ad quem*, qui est l'être, car l'action et lumière divine ne serait pas création si elle

1. Il fait lever Son soleil sur les bons et les mauvais. *Matthieu*, V, 45.
2. Je suis le Principe, Moi qui vous parle. *Jean*, VIII, 25.
3. Il fait entendre les sourds. *Marc*, VII, 37.
4. Alors qu'un calme silence enveloppait toute chose. *Sagesse*, XVIII, 14.

n'était *ex nihilo*. Tertio, *lux in tenebris lucet*, parce que la détestation, la haine du mal, descend toujours et naît de l'amour du bien. Aussi Augustin dit-il qu'autant la justice personnelle plait à l'homme, autant lui déplait l'injustice des autres, selon ce texte de Matthieu : « cum crevisset herba apparueront zizania » (1). Ainsi donc les ténèbres glorifient Dieu, et la lumière luit en elles, non comme un terme opposé placé contre elle mais plutôt placé en elle. La haine du mal est l'amour même du bien ou de Dieu : c'est un seul « habitus », un seul acte.

In principio erat verbum, etc. jusqu'à : *fuit homo missus a Deo.*

Disons, pour résumer, que le commencement de ce chapitre enseigne les principes généraux de tout ce qui est, aussi bien incréé que créé. En ce qui concerne l'incréé, il enseigne, primo, l'émanation des personnes *in divinis*, leur trinité et leur ordre d'origine : *in principio erat verbum*. Le terme de principe désigne en effet le Père, le terme de verbe le Fils, et parce que le Verbe n'est pas sans l'Esprit, ni la génération sans l'amour — la génération étant le propre du Fils et l'amour le propre de l'Esprit-Saint — il désigne l'Esprit-Saint. Secondo, il enseigne les propriétés des personnes procédantes, spécialement celles du Fils, dont il indique ici l'incarnation en tant que Dieu : *verbum erat apud Deum*, quant à la distinction personnelle, *Deus erat verbum*, quant à l'unité d'essence, et *hoc erat in principio apud Deum*, quant à sa coéternité avec le Père. Tertio, il enseigne la causalité générale de toute la Trinité : *omnia per ipsum facta sunt*, quant à la création de toutes choses, *et sine ipso factum est nihil*, quant à la conservation dans l'être des choses créées. En ce qui concerne le créé, il distingue quatre degrés d'être dans l'univers : au premier degré sont ceux qui ne sont que des « étants » au second degré sont les vivants, au troisième degré est l'intellect humain, au quatrième degré est l'intellect angé-

1. Lorsque l'herbe eut poussé, parut l'ivraie. *Matthieu*, XIII, 26.

que et toute substance libre de la matière et du phantasme, séparée. *Quod factum est* se rapporte au premier degré, *in ipso vita erat* au second, *et vita erat lux hominum* au troisième, *et lux in tenebris lucet* au quatrième.

A ce propos, notons que, de même que l'élément suprême, le plus subtil des éléments, le feu, est invisible dans sa propre matière et dans sa sphère, et est désigné par les ténèbres — Genèse, I, 2 : « tenebræ erant super faciem abyssi ». Les ténèbres étaient sur la face de l'abîme — de même il convient parfaitement que l'intellect suprême, le plus subtil des intellects, qui nous est comme invisible et inconnu, soit désigné par les ténèbres, *lux in tenebris lucet.* « Lucet », parce que l'intellect, qui tire son origine des sens, est obombré (1) des images au moyen desquelles et dans lesquelles il « intellige ». On pourrait également dire assez convenablement que la « lumière des hommes » désigne la raison inférieure, signifiée par la femme qui a la tête voilée. Cor. II, l'homme, qui n'a pas la tête voilée et est l'image de Dieu, raison supérieure, étant désigné par les ténèbres lorsqu'il est dit : *lux in tenebris lucet.* Augustin parle de cette double raison et de leur propriété au livre XII « De la Trinité », chapitres XIV et XV, et en plusieurs endroits des trois livres suivants.

Quant à ce qui suit, *et tenebræ eam non comprehenderunt*, on l'a expliqué clairement. Si en effet les intellects suprêmes, désignés par les ténèbres, ne comprennent pas la lumière, qui est Dieu, il est constant que Dieu est simplement « incomprehensibilis cogitatu » (2), comme il est dit en Jérémie, XXXII, 19.

ECKHART.
Trad. du latin par CLÉMENT DEVILLE.

(*A suivre*)

1. Couvert d'ombre, caché par elle.
2. Incompréhensible par la pensée. *Jérémie*, XXXII, 19.

LES VERTUS SPIRITUELLES SELON SAINT FRANÇOIS D'ASSISE

SAINT François d'Assise exalte, dans ses *Laudes*, les vertus « dont la très sainte Vierge était ornée, et dont doit être ornée toute âme sainte » (*Laude delle virtu delle quali fu adornata la Santissima Vergine, et deve esserne l'anima santa*). Ces deux références, l'une à la Vierge et l'autre à l'âme, ont un sens précis et profond : en effet, la Vierge est le prototype de l'âme parfaite, elle incarne l'Ame universelle dans sa pureté, sa réceptivité devant Dieu, sa fécondité et sa beauté, qui sont à l'origine de toutes les vertus angéliques et humaines, et même de toutes les qualités positives possibles, telles que la pureté de la neige ou l'incorruptibilité et la luminosité du cristal.

La première vertu que saint François salue (*Dio vi salvi*), dans les *Laudes*, est la « reine Sagesse », qu'il fait suivre de sa « sainte sœur la pure Simplicité ». Cette connexion entre la sagesse et la simplicité renferme une vérité essentielle : elle permet de comprendre que la simplicité est comme le critère de la sagesse parfaite, qu'elle en est une dimension nécessaire et une sorte d'achèvement. La simplicité n'est autre que « la pauvreté dans l'esprit », que le saint commente de la manière suivante dans ses *Béatitudes* : « Beaucoup insistent sur les oraisons et les offices et infligent à leur corps de nombreuses abstinences et afflictions ; mais qu'une parole leur apparaisse comme une atteinte à leur personne, ou qu'ils soient privés d'une chose quelconque, et voici qu'ils se scandalisent et s'alarment immédiatement. Ceux-là ne sont point des pauvres dans l'esprit ; car ceux qui sont vrai-

ment pauvres dans l'esprit se haïssent eux-mêmes (leur égoïsme, le durcissement égocentrique dû à la chute) et aiment ceux qui les persécutent et les frappent sur la joue » (parce qu'ils aiment la réalité ambiante sous le rapport de sa fonction divine à leur égard, c'est-à-dire en tant qu'elle nie la tendance égocentrique et « déifuge » de la nature déchue). Par conséquent, la simplicité est l'indifférence à l'égard des réactions passionnelles de l'âme, ou la concentration calme et imperturbatile sur « la seule chose nécessaire ». La connaissance, pour être intégrale, doit en quelque sorte prendre possession de tous les modes humains et doit donc s'accompagner de l'indifférence à l'égard des passions, puisque celles-ci sont, sous un certain rapport, des privations de vérité. L'attachement à Dieu va de pair avec le détachement à l'égard du monde ; le « monde » n'est toutefois point le cosmos ambiant en tant qu'il reflète les vérités et les beautés du Ciel, — saint François était certes porté à voir Dieu dans la nature, comme le prouve entre autres son *Cantique du Frère Soleil*, — mais notre connexion passionnelle avec des choses éphémères.

Notons enfin l'idée de « pureté » que le saint associe à la « simplicité » (*vostra santa sorella la pura semplicità*). L'âme qui n'est point troublée par les passions, — ce qui signifie non qu'elle soit absolument impassible, mais qu'elle est toujours fixée sur Dieu, d'où l'exclusion des mouvements prétentieux, égoïstes et « mondains » de l'âme, qui cependant reste ouverte à la sainte joie, à la sainte tristesse et à la sainte colère, — l'âme, disons-nous, qui n'est point entraînée par les passions, est « pure », sans être exempte pour autant des conditions naturelles du microcosme humain, un plan d'existence ne pouvant cesser d'être ce qu'il est par définition. L'âme en état de « pure simplicité » est le réceptacle de la Présence divine, c'est-à-dire, elle n'est déterminée ni souillée par rien qui soit au-dessous de sa nature ; et c'est pour cela que la Sainte Vierge est « pure » et « pleine de grâce », et préparée à recevoir le Verbe : elle est ainsi le

modèle de toute âme sainte, ou plutôt, elle est comme la sainteté, sans laquelle il n'y a ni révélation divine, ni retour à Dieu.

* * *

Après la « reine Sagesse » et sa « sainte sœur la pure Simplicité », vient la « dame sainte Pauvreté avec votre sainte sœur l'Humilité », puis la « dame sainte Charité avec votre sœur la sainte Obéissance ».

La pauvreté, qu'elle revête extérieurement la forme d'un renoncement ou non, est essentiellement le détachement (des choses extérieures, non intérieures comme le cas de la simplicité) ; un saint Louis était aussi détaché — donc aussi « pauvre » — qu'un saint François, mais étant roi il ne pouvait « renoncer » matériellement ni à son palais ni à sa famille. Très importante est la connexion entre cette pauvreté et l'humilité : en effet, celui qui est détaché des choses, est aussi détaché de soi-même, l'un n'allant pas sans l'autre.

De même pour la charité et l'obéissance : celui qui aime Dieu plus que tout au monde et qui, en fonction de cet amour, aime son prochain comme soi-même — car l'amour du prochain est le critère de l'amour de Dieu, ce qui implique que celui-ci détermine et limite celui-là, et que le bienfait spirituel prime le temporel, dans la mesure où cette alternative se pose, — celui qui a la charité, disons-nous, a aussi l'obéissance, c'est-à-dire la soumission à l'intérêt d'autrui, ou plus précisément la soumission à la volonté divine dans le prochain.

Et voici qui est de la plus haute importance pour l'intelligence de cette doctrine des vertus : « Il n'est pas d'homme sur terre — poursuit saint François — qui puisse posséder une seule de vous (les vertus) sans être mort auparavant (à lui-même). Celui qui en possède une sans offenser les autres, les possède toutes ; et celui qui en viole une seule, n'en possède aucune et les viole toutes ».

La suite des *Laudes* précise encore comment il faut entendre les différentes vertus : « Et chacune couvre de confusion les vices et les péchés. La sainte sagesse confond Satan et toutes ses malices (en atteignant le mal en son cœur même). La pure sainte simplicité confond toute la sagesse de ce monde et du corps (la « sagesse selon la chair » dont parle saint Paul, c'est-à-dire le raisonnement aveugle de l'esprit durci et ignorant et aussi l'habileté mentale, ou en d'autres termes, le rationalisme et la ruse). La sainte pauvreté confond la cupidité, l'avarice et les préoccupations de ce monde (ou plutôt l'esprit de dissipation qu'elles entraînent le plus souvent). La sainte humilité confond la superbe et tous les hommes mondains (en refusant de se placer sur leur terrain) et aussi toutes les choses de ce monde (en leur enlevant leur valeur illusoire). La sainte charité confond toutes les tentations du démon et de la chair (les premières étant actives et subversives et les secondes passives et naturelles, ce qui correspond à la distinction entre la malice et la faiblesse), et toutes les angoisses charnelles (les craintes terrestres dont le fondement subjectif est l'égoïsme naturel de l'âme). La sainte obéissance confond tous les désirs corporels et charnels (c'est-à-dire, dont la source est le domaine terrestre sous le double rapport du besoin et de la passion) et tient le corps en état de mortification (le corps devant participer au détachement spirituel à l'égard du monde), afin qu'il obéisse à l'esprit et à son frère (à Dieu et au prochain, celui-ci étant considéré dans sa fonction indirectement divine de « correctif cosmique »), et afin qu'il soit assujetti et soumis à tous les hommes du monde ; et non seulement aux hommes, mais aussi à tous les animaux, apprivoisés ou sauvages (le « prochain » n'étant pas limité et l'obéissance devenant une attitude universelle), dans la mesure où cela leur est permis d'en haut par le Seigneur (*supernamente concesso dal Signore*) » (car le saint abandon se trouve compensé par la protection divine).

Saint François, dans ses aphorismes intitulés *Des Effets*

des Vertus, dit que « là où se trouve la vraie charité et la vraie sagesse, il n'y a ni peur ni ignorance » ; et il dit encore, en ce qui concerne la pauvreté (qu'il faut distinguer ici de celle de l'esprit, la simplicité) : « Là où est la pauvreté avec la joie, il n'y a ni cupidité, ni avarice ». On pourrait ajouter : ni curiosité, ni mesquinerie, ni aucune sorte d'avidité, dont aucune passion ni dissipante, ni durcissante. La joie va de pair avec la pauvreté parce que celle-ci est détachement ; or, la libération hors de liens quelconques procure la joie.

Dans son commentaire de l'Oraison Dominicale, saint François d'Assise définit l'amour de Dieu de la manière suivante : « Que ta volonté soit faite sur la terre comme au Ciel : afin que nous t'aimions de tout notre cœur, en pensant toujours à toi (cette « pensée » n'étant pas une ratiocination discursive, mais un « souvenir » direct, intuitif et synthétique du cœur) ; de toute notre âme, en te désirant toujours (attitude affective) ; de toute notre pensée, en dirigeant sur toi toutes nos intentions et en cherchant en toute chose ton honneur (attitude volitive) ; et de toutes nos forces, en mettant toutes les puissances de l'âme et les sentiments (facultés sensibles) du corps au service de ton amour et de rien d'autre (synthèse de toutes les attitudes humaines possibles) ; et afin que nous aimions également nos prochains comme nous-mêmes, en les attirant tous, suivant nos forces, vers ton amour, et en nous réjouissant des biens dont ils jouissent et en ayant compassion de leurs maux comme si c'étaient les nôtres, et sans causer aucune offense à qui que ce soit ».

Très importante est ici la définition de l'amour du prochain : attirer celui-ci dans la mesure de nos forces (c'est-à-dire : suivant nos capacités et la vocation qui en résulte) vers l'amour de Dieu ; toutes les manifestations de charité sont donc subordonnées à cette charité essentielle qui, sans s'opposer à aucun aspect partiel, va au fond des choses et touche, avec ce qu'il y a de divin en nous-mêmes, ce qu'il y a de divin dans notre prochain.

L'amour du cœur, nous l'avons vu, c'est « penser toujours à toi » : « Là où il y a le calme et le souvenir de Dieu (*il riposo et il ricordo de Dio*) — dit encore saint François — il n'y a ni inquiétude ni dissipation ». Cette connexion entre le calme et la contemplation est fort significative, car la « paix » a toujours été associée à la « gnose » ; le « saint silence » des Hésychastes n'est autre que « l'intellect pacifié de tous ses mouvements », selon l'expression d'un Père grec ; en d'autres termes : l'intelligence du cœur, purifiée de toutes les passions et devenue apte à recevoir la Lumière immuable, infuse à l'âme la sérénité des choses éternelles.

FRITHJOF SCHUON.

UN TEXTE DU CHEIKH EL-AKBAR SUR LA « RÉALISATION DESCENDANTE »

Le volume posthume de René Guénon réunissant le reste de ses articles sur l'initiation (1) se termine avec le chapitre intitulé : « Réalisation ascendante et descendante » qui expose l'aspect le plus universel et en même temps le plus mystérieux de la réalisation spirituelle. La question de la « réalisation descendante » a suscité, dès la publication en 1939 de l'article indiqué ci-dessus, un intérêt doctrinal exceptionnel chez tous les lecteurs des *Etudes Traditionnelles*. René Guénon fut en Occident le seul à l'avoir non seulement dégagée et formulée en termes appropriés, mais encore à la traiter de façon intelligible à la lumière des principes métaphysiques. Il semblait que, même dans les doctrines orientales, ce point n'ait jamais fait l'objet d'un exposé proprement dit. A ce propos, René Guénon disait précisément : « Pour ce qui est de la seconde phase (de la réalisation), celle de « redescente » dans le manifesté, il semble qu'il n'en soit parlé que plus rarement, et, dans bien des cas, d'une façon moins explicite, parfois même, pourrait-on dire, avec une certaine réserve ou une certaine hésitation, que les explications que nous nous proposons de donner ici permettront d'ailleurs de comprendre ». Les explications que donnait ensuite René Guénon montraient en effet qu'il y avait, à cet égard tout d'abord une certaine difficulté de saisir cet aspect de la réa-

1. René Guénon : *Initiation et Réalisation Spirituelle*, éd. Chacornac Frères.

lisation, et le risque constant de graves malentendus, ensuite une nécessité de voiler l'aspect « sacrificiel » que présente l'être dans cette phase de la réalisation.

Or, nous sommes en mesure de faire connaître un texte, unique en cette matière, du Cheikh el-Akbar qui expose les différents cas de réalisation descendante selon les données islamiques. Il s'agit d'un chapitre des *Futûhât*, le 45e, et nous avons quelques raisons de penser que René Guénon n'en avait pas eu connaissance, du moins au moment où il avait écrit l'étude dont nous parlons. Ce qui nous autorise à dire cela, c'est tout d'abord que René Guénon n'avait envisagé, selon les termes de la tradition islamique, comme cas de réalisation descendante que ceux du *nebî* et du *rasûl*, respectivement le « prophète » et l' « envoyé » divin, et qu'il a laissé expressément de côté celui du *walî*, c'est-à-dire du « saint » ; pourtant ce dernier même, lorsqu'il s'agit d'un être ayant réalisé l'Union désignée plus couramment par le terme *Wuçûl*, « Arrivée », peut être « renvoyé vers la création » pour accomplir une « mission » divine ; cette « mission » n'est pas dans le cas du *walî* celle d'un « législateur », comme c'est le cas pour le *nebî* et le *rasûl* (en comprenant ces termes dans leur acception générale, car en fait il y aurait encore quelques distinctions à faire), mais seulement celle d'un « héritier (*wârith*) chargé de préserver et vivifier la loi existante, ainsi que de guider et diriger les créatures vers Allah (1) ». Or, dans le texte du Cheikh el-Akbar, ce cas est spécialement envisagé pour la raison évidente, qu'après le « Sceau de la Prophétie légiférante » qui fut Seyyidnâ Muhammad, il ne reste possible que la réalisation descendante du *walî-wârith*, qui, chose à noter, peut procéder même d'un « choix préférentiel » de l'être.

Une autre raison, qui nous fait croire que René Guénon

1. Toutefois, ce cas est en quelque sorte virtuellement « réservé » dans l'exposé de René Guénon par cette phrase : « Un être peut n'être *walî* que pour soi », s'il est permis de s'exprimer ainsi sans en manifester quoi que ce soit à l'extérieur ». Le fait que le *walî* peut n'être tel que « pour soi », implique qu'il peut l'être aussi pour d'autres et c'est ce qui est proprement le cas du *wârith* missionné.

n'avait pas connu ce texte, est d'ordre terminologique, et ce point doit être de toute façon éclairci ici pour permettre de voir que, malgré des différences d'expression assez notables, il n'y a en réalité aucune divergence de fond entre son exposé et celui du Cheikh el-Akbar. Chez ce dernier, la réalisation descendante est désignée par les termes de « Retour » (*Rujû'*) ou plus précisément de « Retour vers les créatures » ou encore, pour autant que le même fait est considéré comme procédant d'un ordre divin, de « Renvoi vers les créatures » (*ar-Raddu ilâ-l-khalq*). René Guénon, préoccupé de faire ressortir la continuité du processus intégral de la réalisation, a utilisé, pour l'explication de ce processus, la représentation d'une marche circulaire : « ascendante » pour la première moitié, « descendante » pour la deuxième ; cette perspective lui permettait d'éviter l'idée d'une « régression », mais l'amenait à exclure les termes de « retour en arrière ». Par contre, le Cheikh el-Akbar emploie l'expression de « retour » sans toutefois la nuance péjorative « en arrière » qui correspondrait à une « régression » ; cela s'explique par le fait qu'il utilise le symbolisme de la Pente à gravir et du Sommet dont on peut « revenir » avec la « mission », et aussi le symbolisme de la « face vers les créatures ». Mais ce qui concilie facilement les deux perspectives et situe en même temps la portée exacte des termes employés dans les deux cas, c'est que le Cheikh el-Akbar précise que ce « retour » se fait « sans descendre du maqâm acquis », idée qui correspond exactement au souci de René Guénon d'exclure l'idée de « régression spirituelle ».

Avant de laisser le lecteur aborder le texte que nous présentons, nous ferons encore quelques remarques. Ce qui caractérise l'étude faite par René Guénon, c'est la démonstration selon les principes métaphysiques de cet aspect de la réalisation suprême. Une telle démonstration manque dans le texte du Cheikh el-Akbar. A cet égard, celui-ci indique seulement que la raison du Retour est la recherche de la Perfection ou de l'Accomplissement total (*al-Kamâl*

ce qui, dans le cas du *walî-wârith* est explicité comme « totalisation de l'héritage prophétique ». Ensuite, le Cheikh el-Akbar, qui par ailleurs ne montre pas non plus l'aspect de « victime sacrificielle », aspect qui, du reste, même là où il serait plus discernable, reste voilé par cette idée d'Accomplissement total, s'applique surtout à « décrire » comment la chose s'accomplit et quels sont les cas possibles de « retour à la création ». Pour être tout à fait complet dans le parallèle que nous faisons ainsi entre les deux exposés, il aurait fallu que nous donnions de la partie manquante un aperçu d'après l'enseignement du Cheikh el-Akbar lui-même, tel qu'il peut être dégagé d'autres passages des *Futûhât* ou de certains autres de ses écrits. Mais cela demanderait un développement beaucoup trop grand, exigé surtout par les différences de perspective et de terminologie, pour que nous puissions le faire en cette occasion.

Le texte qu'on va lire est en outre intéressant en tant qu'énumération des différentes catégories de *Wâçilûn* (sing. *Wâçil*) ou Arrivants à Allah, ainsi que des attributs spirituels qui les qualifient.

Par la même occasion, nous signalerons que ce document présente aujourd'hui un certain intérêt d'opportunité dans l'ordre des études traditionnelles relatives à la Maçonnerie. Dans une note de l'article en question, René Guénon avait établi une correspondance entre les trois derniers degrés de la Maçonnerie écossaise et la réalisation descendante. Cette mention a servi à M. Jean Reyor (1) pour appuyer certaines vues quant à la « prédisposition » qu'offre l'organisation maçonnique pour recevoir l'adjonction d'un point de vue purement métaphysique, en plus du point de vue cosmologique qui est propre aux initiations de métiers. C'est à nous que répondait ainsi plus spécialement et expressément M. Reyor, car dans un article précédent (2), nous avions

1. Les « Aperçus sur l'Initiation » (XII). *Et. Trad.*, déc. 1951.
2. « La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident ». *Et. Trad.*, juill.-nov. 1951.

envisagé aussi une telle adjonction, tout en disant que, si elle était possible, elle serait plutôt une « superposition » par rapport à ce que constitue le point de vue maçonnique, qu'un développement normal des possibilités de celui-ci. Les données traditionnelles qui se trouvent dans le texte du Cheikh el-Akbar nous permettent de reconsidérer cette question sous l'angle spécial de la difficulté de principe d'une « initiation, au sens ordinaire », à la réalisation descendante, et de voir en même temps quel sens on peut attribuer à la dite correspondance établie par René Guénon, car si la valeur de celle-ci nous semble évidente et indiscutable sous le rapport symbolique, il n'en est pas de même quant aux conséquences que certains penseraient pouvoir en tirer, surtout si l'on ne détermine pas avec exactitude la portée des considérations développées par M. Reyor lui-même. Nous reviendrons sur cette question dans le prochain cahier de cette publication.

M. VÂLSAN.

FÛTUHÂT

Chap. 45

Sur celui qui « revient » (vers les créatures) après être « parvenu » (à la Vérité Suprême) et sur Celui qui le fait revenir.

Vers :

Sache que ton existence procède de l'« exercice d'un Commandement certain,
Et d'une mise en détail de Signes », si tu es capable de compréhension (1).
Mais, « ô Homme, qu'est-ce qui te trompe
A l'égard d'un Seigneur » (2) *qui voit les choses monter et descendre* (3) ?
Si tu es intelligent, fin et pénétrant,
Tu apprendras maintenant ce que tu ignorais hier.
Il en sera ainsi si tu comprends que tu es capable
De « proximité » ou d'« éloignement » (de Dieu), d'après tes œuvres.
Crains, donc, le Seigneur « qui exerce le Commandement et met en détail » ce qui est synthétique.
Ceci est, de la part du serviteur, le plus nécessaire et le plus beau !
Si aujourd'hui ton état est constamment celui-là,
Cela te vaudra, peut-être, des annonciations de félicité.

1. Cf. Cor. *13*,2 : « (Allah) exerce le Commandement, et montre en détail Ses Signes. Peut-être acquerrez-vous la certitude de la *Rencontre de votre Seigneur* ».

2. Cf. Cor. *82*, 6 : « O Homme, qui est-ce qui t'a trompé à l'égard de ton Seigneur Généreux ? »

3. Ce qui est dit ici des choses qui « montent et descendent » pourrait être déjà une allusion à la « réalisation ascendante et descendante ».

Car, en vérité, la Majesté divine dépasse toute valeur,
Et, dans la création, elle décide et partage comme elle veut.
Lorsque le Maître prend chez Lui les cœurs de Ses serviteurs,
Et qu'Il décide ce qu'Il veut, tout en restant Juste,
Il rend permanent et ennobli auprès de Lui celui qu'Il veut,
Et « renvoie » (dans la création) celui qu'Il veut, vers ce qu'il a espéré !
Ce dernier est « prophète » ou « envoyé » ou « (saint) héritier »,
Et il n'y a pas d'autre cas (de « renvoyé ») en dehors de ces trois.
Mais il ne reste plus (de nos jours) qu'un seul cas, celui de l'Héritier,
Car les deux autres sont révolus (râhâ) (1). *Q'aurais-tu à redire* (2) ?
Car gloire à Celui qui a privilégié le Saint par une grâce de « quiétude » (râhâh)
Que lui envie celui qui lui est supérieur (3) ?

* * *

L'Envoyé d'Allah — qu'Allah prie sur lui et le salue — a dit : « Les Savants sont les Héritiers des Prophètes, car en vérité les Prophètes ne lèguent pas des dinars ou des dirhems, mais la Science ».

Au début de sa carrière, le Prophète — qu'Allah prie sur lui et le salue — eut la faveur de suivre dans ses œuvres d'adoration la Religion d'Abraham, l'Ami de Dieu — sur

1. Après Seyyidnâ Muhammad, le Sceau de la Prophétie légiférante, il n'y aura plus d'autre « prophète » ou « envoyé » qui apporte une Loi nouvelle.

2. Ceci est une allusion au regret des Saints de ne pouvoir plus accéder au privilège prophétique et apostolique après le Sceau de la Prophétie Légiférante.

3. Allusion au hadith suivant : « A la droite du Tout-Miséricordieux — et Ses Deux Mains sont une Droite — se trouvent des Hommes qui ne sont ni « prophètes », ni « martyrs », et dont l'éclat des visages aveugle les spectateurs. Ils sont enviés par les « prophètes » et les « martyrs » en raison de leur lieu de séjour et de leur proximité d'Allah — qu'Il soit glorifié et magnifié ! « On demanda : « O Envoyé d'Allah, qui sont ceux-là ? » Il répondit : « Ce sont des groupes de gens provenant de tribus disparates, qui se rassemblent pour le *dhikr* (souvenir) d'Allah, et qui choisissent (dans leurs expressions) les paroles les plus exquises, comme le mangeur de dattes choisit les meilleures ».

lui le salut (1) — et il pratiquait la retraite dans la Caverne Hirâ ! (2) où il se consacrait à Dieu par l'effet d'une grâce providentielle, jusqu' à ce qu'il fut visité subitement par la Vérité divine (*al-Haqq*). L'Ange (Gabriel) vint alors de la part d'Allah le saluer comme chargé de la « fonction d'Envoyé divin » (*ar-Risâlah*) et l'informer qu'il avait été investi de la « qualité de Prophète » (*an-Nubuwwah*) (3) ; lorsque le fait fut fermement établi chez lui (4), il fut envoyé « vers tous les hommes » (5) comme « Annonciateur (*Bachîr*), Avertisseur (*Nadhîr*) et Exhortateur (*Dâ'y*) vers Allah avec l'autorisation divine, ainsi que Flambeau Eclairant (*Sirâj munîr*) » (Cor. 33,45). Ensuite, l'Envoyé transmit le Message (*ar-Risâlah*), s'acquitta du mandat confié (*al-Amânah*) et « exhorta vers Allah s'appuyant sur une Vision subtile » (Cf. Cor. 12, 108).

L'Héritier parfaitement universel (*al-Wârithu-l-Kâmil*) d'entre les Saints (*al-Awliyâ'*) est celui qui se consacre à

1. La religion d'Abraham (*Millatu Ibrahîma*) est la *Hanîfiyyah*, la Voie du monothéisme pur, autrement dit la voie du *Tawhîd* métaphysique. Cf. Cor. 2, 129 : « La religion d'Abraham qui était *hanîf*, et n'était pas du nombre des polythéistes... ».

2. Dans une des montagnes voisines de la Mecque.

3. Selon un hadith, l'Ange avait dit : « O Muhammad, Allah t'envoie Son Salut, et te dit : « Tu es Mon Envoyé vers les Djinns et les Hommes. Exhorte-les vers la parole *Lâ ilâha illâ-Llâh* = « Pas de dieu si ce n'est le Dieu (Absolu et Universel) ».

4. Allusion au fait que le Prophète invité par l'Ange à réciter l'Ecriture qu'il lui présentait et qui constituait le début de la révélation, se récusa par trois fois en répondant : « Je ne sais lire ». Cette réponse dans son sens exotérique s'explique par le fait que le Prophète ne savait pas lire ; dans le sens initiatique et métaphysique, elle signifie que le Prophète se tenait alors à un degré de connaissance supérieur, et ontologiquement antérieur, à la distinction des Lettres transcendantes. C'est seulement quand, après la troisième récusation, l'Ange eût répété l'« étreinte » (*al-ghatt*) et l'« envoi » ou la « relaxe » (*al-irsâl*) qu'il réussit à répéter les paroles de l'Ange et de l'Ecriture : « Lis (Récite) au nom de ton Seigneur qui a créé ! Qui a créé l'Homme d'une goutte de sang coagulé. Lis, car ton Seigneur est le Plus-Généreux ! Lui qui a instruit l'Homme au moyen du Calame (Suprême), et qui enseigna à l'Homme ce que celui-ci ne savait pas » (Cor. *96*, 1-5).
Cette récusation du Prophète et le trouble qu'il eût même après ce début de révélation quand il se réfugia auprès de sa femme Khadijah pour aller ensuite avec elle consulter le sage Waraqah ben Nawfal qui le rassura en lui confirmant que c'était bien la descente du *Namûs* (du grec *Nomos*, la Loi), correspondent dans ce cas à ce que René Guénon a appelé dans son étude « Réalisation ascendante et descendante », les « hésitations » et les « tentations » qui « dans tous les récits traditionnels, et quelle que soit la forme la plus spéciale qu'elles revêtent suivant les cas, sont attribuées aux Prophètes, et même aux *Avatâras*, lorsqu'ils sont mis en présence de la « mission » qu'ils ont à accomplir » (*op. cit.*, p. 217).

5. Cf. Cor. *34*, 27 : « Nous t'avons envoyé (ô Muhammad) vers tous les hommes comme Annonciateur (de Bonnes Nouvelles) et Avertisseur (des châtiments). Mais la plupart des hommes ne le savent pas ».

Allah selon la Loi de l'Envoyé — qu'Allah prie sur lui et le salue — jusqu'à ce qu'Allah lui « ouvre » dans le cœur la compréhension de ce qu'Il a révélé à Son Prophète et Envoyé, Muhammad. Cette « ouverture » a lieu par un « dévoilement divin » (*tajallî ilâhî*) en son intérieur, d'où résulte pour lui la grâce de la compréhension du Livre révélé, et le Saint est alors placé au rang de « ceux auxquels Allah parle » (*al-Muhaddathûn*) dans cette communauté traditionnelle (l'Islam) (1). Cet événement joue chez celui-ci un rôle analogue à la venue de l'Ange chez l'Envoyé d'Allah — qu'Allah prie sur lui et le salue — Alors Allah le renvoie (*raddahu*) vers les créatures pour les guider vers ce qui leur vaudra la reconciliation de leur cœurs avec Allah (*çilâhu qulûbihim ma'a-Llâh*), pour faire la discrimination de leurs pensées (*alkhawâtir*) louables d'avec les blâmables (2), et pour leur expliquer les buts de la Loi et quelles sont les règles sûrement transmises par l'Envoyé d'Allah et celles qui ne le sont pas. Le Saint délégué fait tout cela à la suite d' « une Science divine donnée, par miséricorde, de chez Allah et enseignée de Sa part » (cf. Cor. 18, 65) (3). C'est ainsi que celui-ci élève les aspirations des créatures pour la Recherche la plus excellente et la Station la plus sainte, les faisant désirer ce qui se trouve chez Allah, tout comme l'avait fait l'Envoyé d'Allah — qu'Allah prie sur lui et le salue — par la propagation de son message. Mais l'Héritier ne saurait introduire aucune loi nouvelle, ni abroger quelque règle légale fermement reconnue : il explicite seulement, car quant à sa science « il s'appuie sur une Evidence de la part de son Seigneur » (*'alâ Baiyinatin min Rabbi-hi* (4) et « sur une Vision profonde » (*'alâ Baçîratin*) (5). Un Témoin (*Châhid*) divin se

1. Pour le sens du terme *muhaddath*, cf. le hadith au sujet d'Omar ibn al-Khattâb : « Si dans cette communauté il y a des *muhaddathûn*, Omar est l'un d'entre eux ».

2. C'est ce que l'on appelle dans la doctrine chrétienne « le discernement des esprits ».

3. Les termes du verset sont appliqués selon l'interprétation consacrée à El-Khidr, et concernant la Science *Ladunnî*, la « Science de Notre Part ».

4. Cf. Cor. *11*, 17.

5. Cf. Cor. *12*, 108 ; le verset sera cité dans la suite du texte.

porte garant, aussi, de la sincérité de sa conformité (1). C'est là la chose dans laquelle il fut associé à l'Envoyé d'Allah quant à la fonction d'exhorter vers Dieu, dans le verset suivant : « Dis (ô *Muhammad*) : Ceci est ma Voie. J'exhorte vers Allah, basé sur une Vision profonde, moi-même, ainsi que ceux qui me suivent » (Cor. 12, 108). Ceux qui « suivent » l'Envoyé sont les Héritiers qui exhortent vers Allah basés sur une telle Vision. Ces Héritiers furent associés encore d'une façon générale avec les Prophètes, tant aux faveurs qu'aux épreuves de ceux-ci, dans le verset qui dit : « En vérité ceux qui ne croient pas aux Signes d'Allah, qui tuent les Prophètes sans aucun droit, et qui tuent ceux des hommes qui ordonnent la justice »... (Cor. 3, 21) ; les hommes « qui ordonnent la justice » sont les Héritiers qui se trouvent ainsi associés aux épreuves des Prophètes, comme ils le sont au devoir d'exhorter vers Allah.

Notre Cheikh Abû Madyan (2) — qu'Allah en soit satisfait — disait souvent : « Fait partie des signes de la sincérité du désir de l'aspirant vers Allah, sa fuite des créatures » ; ceci correspond à l'état de l'Envoyé d'Allah qui s'isolait et se retranchait des hommes dans la Caverne Hirrâ' pour se consacrer ainsi à Dieu, avant qu'il ne soit visité subitement par Dieu. Ensuite, le Cheikh Abû Madyan disait : « Et fait partie des signes de la sincérité de sa fuite des créatures, le fait qu'il n'est que pour Dieu » ; c'est ainsi que l'Envoyé d'Allah ne cessa de se consacrer à Dieu dans sa retraite jusqu'au moment de la visite divine. Enfin, le Cheikh concluait : « Et fait partie des signes de sa sincérité dans le fait d'être pour Dieu, son retour vers les créatures » ; par cela, le Cheikh visait l'envoi du Prophète — qu'Allah prie sur lui et le salue — avec le message adressé aux hommes, ce qui dans le cas des Héritiers correspond à leur délégation avec la fonction de guidance et de préservation de la Loi parmi les créatures. Par cette dernière énonciation, le Cheikh voulait

1. Cf. Cor. 11, 17.
2. Abû Madyân, Chuw'aîb, mort en 598/1193, enterré à Tlemcen.

indiquer la Plénitude de l'Héritage Prophétique (*kamâlu-l-Wirthi-n-Nabawî*), car en outre Allah a des serviteurs qu'Il prend chez Lui, quand Il les visite, et ne les renvoie pas dans le monde, mais les rend occupés de Lui Seul. Cet autre cas s'est souvent produit, mais la plénitude de l'Héritage Prophétique et Apostolique consiste dans le « retour vers les créatures » (*ar-rujû'u ilâ-l-khalq*).

Si en cette matière te gêne la parole d'Abû Sulaïman ad-Dârânî (1) qui disait : « S'ils y étaient parvenus, ils n'en seraient pas revenus », il faut comprendre que cette parole ne concerne que ceux qui retournent à leurs désirs naturels à leurs jouissances, et à ce qu'ils avaient quitté par la conversion antérieure vers Allah. Quant au « retour de chez Allah » avec la guidance, ce n'est pas le cas ici, car il dit : « S'il leur avait brillé un éclair de la Vérité Essentielle (*al-Haqîqah*), ils ne seraient pas revenus à des choses dont ils s'étaient repentis envers Allah, même s'ils y voyaient la face de Dieu, car la demeure de l'astreinte légale (*at-taklîf*) et de la convenance spirituelle (*al-adab*) les en empêcherait ».

Un autre grand personnage, quand on lui dit : « Un tel prétend qu'il y est arrivé (qu'il a réalisé l'Union) », enchaîna : « (il est arrivé) au Feu de l'Enfer (*ilâ-s-Saqar*) ». Il parlait ainsi de quelqu'un qui s'imaginait Allah comme tenant dans des limites de sorte qu'on puisse arriver à Lui — alors qu'Allah a dit : « Il est avec vous où que vous soyez » (Cor. 57,4) — ou qui prétendait qu'il y a une « chose » qui, une fois « atteinte », le dispenserait de la soumission aux prescriptions concernant les actes, et que par conséquent les obligations légales ne le concernaient plus — alors que, cependant, il a toujours la compréhension de ce qu'est l'obligation légale — et que c'est l'Arrivée (*al-Wuçûl*) qui lui aurait conféré cela. C'est pour cela que le Cheikh avait dit : « Il est arrivé au Feu de l'Enfer » ! Cela veut dire donc que la chose n'était pas exacte (telle qu'on la prétendait), mais que l'Ar-

1. Abû Sulaïman ad-Dârânî (né en 140/757 à Wâsit, mort en 215/830).

Arrivée à Allah implique la traversée de tout ce qui est en dehors de Lui, jusqu'à ce que l'homme arrive à puiser chez son Seigneur : cette chose, les initiés ne la contestent pas, et il n'y a pas de divergence à cet égard.

Notre Cheikh Abû Ya'qûb Yûsuf ibn Yakhluf al-Kûmî disait : « Entre nous et Dieu Recherché, il y a une Pente (*Aqabah*) difficile à gravir. Nous sommes au bas de la Pente, selon la nature. Nous ne cessons de la gravir pour atteindre le Sommet, et lorsque nous arrivons à pouvoir regarder ce qu'il y a au delà, nous n'en revenons plus, car ce qu'il y a au delà empêche tout retour ». Cette parole est conforme à celle d'Abû Sulaïman ad-Dârânî : « S'ils y étaient parvenus — c'est-à-dire au sommet de la Pente — ils n'en seraient plus revenus ». Ceux des hommes qui reviennent le font avant d'avoir atteint le Sommet et donc sans avoir vu ce qu'il y a au delà.

La cause qui détermine le Retour (du Sommet même) n'est que la recherche de la perfection ou de l'Accomplissement total, mais ce « retour » s'accomplit sans en descendre, mais en exhortant de ce maqâm même (1), ce qui revient à la notion coranique « d'exhortation basée sur la Vision profonde » (*'alâ Baçîratin*). Là il voit, et il connaît aussi ceux qu'il exhorte, selon une vision certaine.

Quant à « celui qui n'est pas renvoyé », il n'a pas de « face vers le monde », et il reste « là », sur place ; c'est pourquoi on l'appelle aussi le *Wâqif* (Celui qui s'arrête) (2) car derrière cette Pente il n'y a plus d' « assujettissement à la Loi » (*taklîf*) (3) et il ne descend plus du Sommet, sauf celui qui

1. Ici on voit précisément que le Cheikh el-Akbar emploie la notion de « retour sans descente », pour marquer que la réalisation atteinte n'est pas perdue par le fait du « retour ».

2. C'est à ce cas que s'applique ce que René Guénon dit du *walî* (*Ib.*, p. 223-4).

3. Cet état correspond à la Délivrance dans tous les sens du mot : délivrance de l'état d'enchaînement dans la manifestation, et délivrance de l'astreinte légale appliquée à l'être dans son état manifesté. L'être y « reste » en dehors de l'astreinte légale pour autant que sa conscience est sortie hors de l'état manifesté. Mais s'il revient à l'état de conscience de soi ou « à la compréhension de ce qu'est l'obligation légale » comme le disait précédemment le Cheikh el-Akbar, il retombe nécessairement sous l'autorité de la Loi.

trépasse (1). Mais parmi les *Wâqifûn* (pluriel de *Wâqif*), il y en a qui sont « anéantis » (*mustahlak*) dans Ce qu'ils contemplent là-haut (2). Un certain nombre d'hommes spirituels ont été dans ce cas. Un tel état dura longtemps pour Abû Yazîd al-Bistâmî. Ce fut aussi l'état d'Abû 'Iqâl al-Maghrabî (3), et d'autres que lui.

Maintenant que je t'ai enseigné quel est le sens de l'Arrivée à Allah, sache aussi que les Arrivants (*al-Wâçilûn*, sing. *al-Wâçil*) peuvent occuper différents degrés.

Certains « arrivent » à un Nom de l'Essence (*Ism Dhât*), nom qui ne leur donne preuve qu'au sujet d'Allah en tant qu'Essence ; ces Noms ont un rôle analogue à celui des noms propres chez les hommes, qui ne désignent aucune idée (qualitative) mais seulement l'identité personnelle (4). L'état de tels êtres est l' « anéantissement » (*al-istihlâk*) ; c'est l'état des Anges Eperdus dans la Majesté d'Allah (*al-Malâikatu-l-Muhaïyamûna fî Jalâli-Llâhi*), et des Anges Chérubins (*al-Malâikatu-l-karûbiyyûn*), qui ne connaissent rien d'autre que « Lui » et que personne d'autre que « Lui » ne connait (5).

Il y en a ainsi qui « arrivent » à Allah sous le rapport du

1. Cette dernière mention ne peut évidemment pas s'entendre comme une cessation de l'Etat Suprême pour la conscience de l'être délivré, mais comme une cessation de la participation de l'être formel et manifesté à cet Etat, car du fait de la mort, l'enveloppe de l'être se détache de la réalité essentielle de l'être.

2. Il s'agit naturellement de l'état d'Extinction complète (*al-Fanâ*) de la conscience de l'être distinctif, état qui sous un autre rapport correspond à la Permanence par Allah (*al-Baqâ bi-Llâh*) de l'être véritable.

3. Abû 'Iqâl al-Maghrabî est le cas le plus célèbre de ce *hâl* d'extinction contemplative. On dit qu'il est resté à la Mecque dans cet état, sans aucune nourriture, pendant 3 ou 4 années, avant de mourir. Cf. *Futûhât*, chap. 192, sur la notion de *hâl*.

4. Font partie de cette catégorie le Nom divin « Allâh » ou le Pronom divin *Huwa* = « Lui ».

5. Les Anges *Muhaïyamun* correspondent probablement aux Séraphins de l'angélologie chrétienne, qui sont dits des « Esprits brûlant de Feu et d'Amour », alors que les Chérubins, dans la même doctrine sont « remplis de Science divine ».

Sur l'analogie, dans cet état, entre des êtres humains et les anges mentionnés, nous pourrions citer ce texte de saint Augustin : « Les *Cherubim* signifient le Siège de la Gloire de Dieu et sont interprétés comme la Plénitude de l'Intelligence. Bien que nous sachions que les *Cherubim* sont célébrés comme des puissances et des vertus célestes, cependant, si tu veux, tu peux toi aussi être l'un des Cherubins. Car si *Cherubim* signifie Siège de Dieu, rappelle-toi que l'Ecriture dit : « L'âme du Juste est le Siège de la Sagesse » (*Enarr. in Psal.* 79, 2 : « Celui qui siège sur les Chérubins »). La parole de l'Ecriture (*Sap.* 7) que cite saint Augustin a un équivalent islamique dans le hadith : « Le cœur du croyant est le Trône d'*Er-Rahman* ».

Nom qui les a rattachés (méthodiquement) à Lui (1), ou sous le rapport d'un Nom qui s'est révélé à eux de la part d'Allah et qu'ils puisent du Nom qui les a rattachés (méthodiquement) à Lui (2). Ces deux cas d'hommes — ou plutôt de « personnes », car il se peut qu'il y ait aussi des cas féminins — se définissent ainsi :

1° Quand l'Arrivée est résultée par le Nom qui les a rattachés (méthodiquement) à Lui, ils Le voient par un « Œil de Certitude » (*aïnu yaqînin*) (3). Or, ce Nom désigne soit une « qualité d'Action » (*çifatu Fi'lin*) comme les Noms : *al-Khâliq* (le Créateur), *al-Bârî* (le Producteur), soit une qualité d'Attribut (*çifatu Cifatin*) comme les Noms : *ach-Chakûr* (le Remerciant), *al-Hasîb* (Celui qui tient compte), soit une « qualité de Transcendance absolue » (*çifatu Tanzîhin*) comme le Nom *al-Ghanî* (le Riche qui Se passe de tout). Dans chaque cas, l'être sera selon ce qui confère la vérité propre du Nom divin correspondant : c'est sous le rapport de cette vérité propre que sera sa « boisson » (*machrab*), son « goût » (*dhawq*), sa « surabondance » (*raï*) (4) et sa réalisation (*wujûd*), et il ne dépassera pas le propre du Nom respectif. Selon nous, ce qui prédominera chez lui sur son « état » (*hâl*), ce sera la vérité propre du-dit Nom divin qui rattache alors l'être à Soi en sorte que celui-ci sera appelé sous le rapport de ce Nom, par exemple : *Abdu-ch-Chakûr* = « Le Serviteur du Remerciant », *Abdu-l-Bârî* = « le Serviteur du Producteur », *Abdu-l-Ghanî* = « le Serviteur du Riche (ou du Suffisant par Soi) », *Abdu-l-Jalîl*) = « le Serviteur du

1. Un tel « nom » est celui que le *sâlik* (le « progressant » sur la voie initiatique) emploie comme moyen invocatoire ou incantatoire (*dhikr*).

2. On qualifie quelquefois un tel « nom », comme « nom inspiré » directement par Allah et provenant de l'intérieur du *dhikr* méthodique. Sa vertu opérative est plus grande en raison de son adaptation plus directe.

3. L'« Œil de la Certitude » est un degré d'intuition directe et, comme tel, supérieur à la « Science de la Certitude » (*Ilmu-l-Yaqîn*) qui dans le cas examiné représente la certitude théorique du Principe sous le rapport du nom d'invocation technique habituelle.

4. Ces trois termes se rapportent au symbolisme de la connaissance initiatique en tant que « breuvage ». Le *machrab* est plus précisément « ce que l'on boit » ou « ce où l'on boit », le *dhawq* est le « fait de goûter » ou la « saveur » même, et le *raï* est le « déversement » de la boisson bue à travers les limites du récipient constitué par le « buveur ».

Majestueux » ou *Abdu-r-Razzâq* = « le Serviteur du Nourrisseur », etc...

2° Quand l'Arrivée est résultée par un autre Nom que celui qui a rattaché (méthodiquement) les initiés à Allah, alors ceux-ci rapportent une « science étrange » (*ilm gharîb*), que ne comporte pas leur état spirituel de fait (*hâl*), et cette « science » dérive de la vérité propre de cet autre Nom. Ces êtres professent alors dans leur *maqâm* (station spirituelle), d'étranges données de Science (*gharâibu-l-Ilm*) ; et il arrive que leur science soit contestée par ceux qui ne possèdent pas la science de la Voie initiatique (*tarîqu-l-Qawm*). Les hommes voient alors que la science d'un de ces êtres est supérieure à son état, et ce cas est pour nous plus élevé que celui de l'être qui a réalisé son « arrivée » sous le rapport du Nom par le moyen duquel il était rattaché (méthodiquement), car ce dernier n'apporte pas une « science étrange », sans rapport avec son « état spirituel effectif » ; chez celui-ci, sa « science » apparaît aux hommes « inférieure » à son état. Abû Yazîd al-Bistâmî — qu'Allah soit satisfait de lui — a dit une parole qui a rapport avec ce qui précède : « Le Connaissant (*al-Arif*) est supérieur à ce qu'il dit, alors que le Savant (al-Alîm) est inférieur à ce qu'il dit » (1).

Nous venons d'exposer les degrés des « Arrivants ».

D'entre eux, comme nous l'avons dit, il y en a « qui reviennent » (*man ya'ûdu*), d'autres « qui ne reviennent pas » (*man lâ ya'ûdu*).

Ceux qui reviennent (*ar-Râji'ûn*) sont de deux sortes :

a) Ceux qui reviennent de leur propre choix (*ikhtiyâran*), comme Abû Madyan (2).

b) Ceux qui reviennent malgré eux (*idtirâran*) contraints à

1. Le « Connaissant » correspond ici à celui qui a réalisé l'Arrivée selon le « nom » pratiqué méthodiquement par lui, le « Savant » à celui qui l'a réalisée par le « nom exceptionnel », inspiré. Sur certaines autres différences entre le Connaissant et le Savant, on peut se reporter à notre traduction de « La Parure des Abdâl » du Cheikh el-Akbar.

2. C'est ici un cas spécial de « retour » que René Guénon n'a pas distingué : le retour, ou la descente, par option. Ce cas est évidemment encore plus exceptionnel dans un certain sens, si on le rapporte à l'idée du « sacrifice ».

cela (*majbûran*), comme Abû Yazîd (al-Bistâmî). Celui-ci, lorsque Dieu lui eût attribué les qualités par lesquelles il devait être « héritier » — en vue de la guidance et la direction — dès qu'il eût fait un pas de chez Allah, s'évanouit, et alors la Voix dit : « Ramenez-Moi mon Bien-Aimé, car il ne peut supporter d'être loin de Moi ». Un être en pareil cas ne désire pas « sortir » vers les hommes, et c'est le cas de celui qui est toujours « en état d'infusion spirituelle » (*çâhibu-l-hâl*).

Quant aux plus élevés d'entre les Hommes Spirituels, les Plus Grands d'entre ceux-ci, quand ils sont chargés d'une mission, ils s'ingénient à cacher aux hommes leur degré spirituel, afin de leur apparaître sous des aspects qui ne trahissent pas le privilège divin dont ils jouissent ; de cette façon, ils réunissent l'attribut de l'exhortation vers Allah avec celui de l'occultation de leur propre degré spirituel. Alors ils exhortent les hommes (par exemple) par des citations de hadiths avec des lectures de livres subtils, ainsi que par des récits édifiants sur les maîtres spirituels, et le commun des êtres ne les connaît ainsi que comme « narrateurs », non pas comme parlant d'après leurs états personnels dûs à leur degré de Proximité Suprême (*al-Qurbah*) (1). Tel est le cas nécessaire de ceux des Arrivants qui ont reçu un ordre de mission. Quant à ceux des Arrivants qui n'ont reçu aucun ordre de ce genre ils sont comme le commun (des initiés) qui ne cesse de garder secret leur état, en sorte que le « monde » ne se fait à leur sujet aucune idée, ni en bien ni en mal.

Il y en a parmi les Hommes spirituels qui ont réalisé l'Arrivée, certains auxquels rien n'est révélé quant aux Noms divins qui les régissent, mais qui ont une « vue » (*nazhar*) en matière d'œuvres prescrites par la Loi et sur la base desquelles ils ont parcouru leur chemin spirituel. Ces œuvres se rapportent aux huit parties corporelles (soumises aux obligations légales) : la main, le pied, le ventre, la langue, l'ouïe, la vue, les parties honteuses, et le cœur ; il n'y a pas (à

1. Le terme *Qurbah* sert souvent à désigner, en mode couvert, l'état d'Identité Suprême.

envisager) d'autres parties que celles-là. A de tels êtres, lorsqu'ils réalisent leur Arrivée, leur est produit une « ouverture » spirituelle sous un rapport de correspondance ou d'analogie (*fî âlami-l-munâsabât*), et en conséquence ils « regardent » ce qu'on leur a offert dans cette « ouverture », lors de leur « arrivée à la « porte » qu'ils ont poussée (1). Quand on leur « ouvre », ils connaissent dans ce qui se dévoile à eux du domaine invisible, quelle est la porte qui leur a été ouverte. Par exemple, si leur Contemplé (*Machhûd*) a rapport avec la « main » selon une certaine correspondance qui leur apparaît, ils sont des « hommes de la Main » (*çâhibu Yadin*), si leur Contemplé se rapporte à la « vue » selon une pareille correspondance, ils sont des « hommes du Regard » (*çâhibu Baçarin*), et ainsi de suite pour toutes les parties corporelles mentionnées, et chaque fois c'est dans l'espèce correspondante qu'ils ont leur « pouvoirs de prodige » (*karâmât*), s'ils sont des Saints (*Walî*, plur. *Awliyâ*), ou leurs « pouvoirs de miracle » (*mu'jizât*) s'ils sont des Prophètes (*Nabî*, plur. *Anbiyâ'*). C'est aussi dans les dites espèces qu'ils ont corrélativement leurs demeures initiatiques (*manâzil*, sing. *manzil*) et leurs connaissances (*ma'ârif*, sing. *ma'rifah*). Tout cela est illustré par ce qu'a indiqué l'Envoyé d'Allah — qu'Allah prie sur lui et le salue — au sujet de celui qui, faisant son ablution rituelle d'une façon complète, effectue immédiatement une prière de deux *rak'ah*, pendant laquelle il ne s'entretient pas avec sa propre âme (mais avec son Seigneur) ; il disait qu'à celui-là sont ouvertes les huit Portes du Paradis, en sorte qu'il y entrera par la porte de son choix (2). De même, cet être (le *Wâçil*) jouira d'une

1. Les dites parties de la « forme » de l'homme individuel ont leurs correspondances dans la Forme de l'Homme Universel ; le rôle des œuvres établies par la Loi révélée, à la charge de ces parties corporelles, est de produire la « transformation » (c'est-à-dire le passage au delà de la forme individuelle) des « facultés » qui leur correspondent jusqu'à leur faire rejoindre leurs prototypes universels où elles apparaissent même comme des attributs divins. Cette idée résultera du reste aussi de la suite immédiate du texte.

2. Lorsque le Prophète — qu'Allah prie sur lui et le salue — eut dit cela, Abû Bakr demanda : « N'y aurait-il pas des êtres qui puissent entrer dans le Paradis par toutes les Portes à la fois ? ». Il répondit : « J'espère que tu es d'entre ceux-là ».

« ouverture » relative aux actes des huit parties corporelles mentionnées — si sa pureté est parfaite et son « secret intime » (*sirr*) sanctifié — dans n'importe quelle matière conférée par les membres astreints aux œuvres légales. Nous avons déjà expliqué les degrés des œuvres, selon les membres correspondants, dans notre livre intitulé « Les Couchants des Etoiles » (*Mawâqi'u-n-Nujûm*) (1).

En conséquence de ces « ouvertures », Allah — qu'Il soit glorifié — accorde à ces êtres des « lumières » (*anwâr*, sing. *nûr*) qui conviennent à leurs cas (2). Ces « lumières » sont au nombre de huit, et font partie de ce qu'on appelle le Domaine de la Lumière (*Hadratu-n-Nûr*).

Ainsi, il y a des Hommes dont la grâce provient de la Lumière de l'Eclair (*nûru-l-Barq*), qui est la Contemplation Essentielle (ou de l'Essence) (*al-machhadu-dh-Dhâtî*), et cette lumière est de deux sortes :

a) Eclair qui n'est pas suivi de « pluie » (*barqun khullabun*) ;

b) Eclair qui amène la « pluie » (*barqun ghaïru khullabin*) :

Si l'Eclair n'apporte rien, comme les Attributs de Transcendance (*çifâtu-t-Tanzîh*), il est « sans pluie ». S'il amène

1. Cet ouvrage du Cheikh el-Akbar est un des plus importants sur la technique spirituelle. Voici ce qu'il en dit lui-même dans les *Futûhât*, chap. 68 : « Personne que je sache n'a employé dans cette Voie (initiatique) la méthode dont nous usâmes en ce livre. Nous l'avons écrit en 21 jours pendant le Ramadan de l'année 595 à Almeria (Espagne). Ce livre dispense de maître (*ustâdh*), ou plutôt c'est le maître qui en aurait besoin, car le maître peut être « élevé » ou « plus élevé », or ce livre se situe à un plus haut maqâm que celui auquel se trouverait le maître, et il n'y a pas de maqâm plus élevé que celui propre à ce livre, dans cette Voie traditionnelle (*Charîah*) sur laquelle nous prenons base pour notre vie spirituelle. Que celui qui pourra l'obtenir y prenne appui avec l'assistance d'Allah, car c'est un livre d'un immense profit. Je n'aurais pas eu à en indiquer la valeur si Dieu ne m'était apparu en songe deux fois et ne m'avait dit : « Conseille Mes adorateurs ! » ; or, ce que je viens de dire est un des plus importants conseils que je puisse te donner. C'est Allah qui consiste de sa grâce, c'est en Sa Main qu'est la guidance. Nous n'y sommes pour rien ».

Pour situer exactement la portée de l'indication que donne le Cheikh el-Akbar, il faut ajouter que le profit indiqué ne saurait être atteint, en dehors de la direction d'un maître, que par des êtres de qualité exceptionnelle, ou même ayant déjà un certain degré d'effectivité spirituelle. Du reste dans ses autres écrits, le Cheikh el-Akbar enseigne lui-même couramment et conformément à la règle générale, que sans la direction d'un maître, le *murîd* (l'aspirant) ou le *sâlik* (le pratiquant de la Voie) ne sauraient aboutir à une réalisation régulière et encore moins atteindre le but final de la Voie.

2. Les dons divins de lumière dont il sera question constituent ainsi un complément des « ouvertures » mentionnées.

quelque chose, cette chose n'est jamais autre qu'une seule, car Allah n'a de « qualité à Soi » (*çifah nafsîyyah*) qu'une seule, qui est identique à Son Essence, et il n'est pas possible qu'Il en ait deux (sous ce rapport essentiel) : si cette lumière fulgurante lui produit, dans quelque « dévoilement » (*kachf*), un « enseignement divin » (*ta'rîf ilâhî*) elle n'est pas l' « Eclair sans pluie ».

D'autres de ces Hommes ont leur grâce de la « lumière du Soleil » (*nûru-ch-Chams*) ; d'autres, de la « lumière de la Pleine Lune » (*nûru-l-Badr*) ; d'autres, de la « lumière de la Lune incomplète (*nûru-l-Qamar*) ; d'autres, de la « lumière du Croissant lunaire » (*nûru-l-Hilâl*) ; d'autres de la « lumière du Flambeau ou de la Lampe » (*nûru-s-Sirâj*) ; d'autres de la « lumière des Etoiles » (*nûru-n-Nujûm*) ; d'autres enfin de la « lumière du Feu élémentaire » (*nûru-n-Nâr*). Il n'y a pas d'autres « lumières » en dehors de celles-ci. Nous avons traité des degrés de ces « lumières » dans le livre déjà mentionné « Les Couchants des Etoiles » (1). — Les perceptions intuitives (*idrâk*) des êtres dont il est question sont en raison des degrés de leurs « lumières ». Ainsi les degrés se distinguent d'après les « lumières » et les Hommes spirituels diffèrent entre eux selon les différences existant entre les degrés.

Il y a d'autres *Wâçilûn* qui n'ont pas de connaissance dans le domaine de ce maqâm (de Lumière), ni dans celui des Noms divins, mais dont l'Arrivée est aux vérités essentielles des Prophètes (*haqâiqu-l-Anbiyâ*) et à leurs substances intimes (*latâifu-hum*). Quand ceux-ci réalisent leur Arrivée ils obtiennent des « ouvertures » selon les substances intimes des Prophètes et dans la mesure des œuvres accomplies au moment de l' « ouverture » (*fat'h*) obtenue. A l'un se révèle ainsi la vérité intime de Moïse — sur lui le salut ; à l'autre, se révèle la vérité de Jésus — sur lui le salut — et ainsi de suite pour tous les

1. La position de ces « lumières » semblerait pouvoir être interprétée selon une certaine analogie entre microcosme et macrocosme (« Soleil » = Esprit, « Pleine-Lune » = Cœur individuel parfait, etc.).

Dans les *Mawâqi u-n-Nujûm*, l'auteur donne de multiples correspondances de ces lumières avec les moyens et les réalisations spirituelles de diverses catégories initiatiques.

Envoyés, et chacun de ces êtres se trouve rattaché en conséquence à l'Envoyé respectif par mode d' « héritage (spirituel) ». Mais tous ces « rattachements » et « héritages » s'entendent selon la Loi de Muhammad — sur lui la Prière et le Salut — dans la mesure où cette dernière confirme les Lois des Prophètes antérieurs. Chacun de ces Arrivants constate alors que par les actes qui lui confèrent l' « ouverture », soit vers l' « extérieur » de l'être, soit vers son « intérieur » (*min jihati zhâhiri-hi aw bâtini-hi*), il a réalisé la loi d'un Prophète antérieur. Ainsi (pour prendre comme exemple l'œuvre spirituelle indiquée par) la parole d'Allah : « Fais la Prière pour te rappeler de Moi (pour Mon *dhikr*) » (Cor. 20,14), celle-ci se rapporte à la Loi de Moïse, et le législateur l'a confirmée pour nous (dans la Loi de Muhammad) dans le cas de celui qui a laissé passer le temps prévu pour une prière (légale de la journée rituelle) par le fait du sommeil ou de l'oubli. Les *Wâçilûn* de cette catégorie puisent donc aux substances intimes des Prophètes — sur eux le salut. Nous avons rencontré un certain nombre de ceux-ci. Ces *Wâçilûn* n'ont obtenu aucun « goût » (*dhawq*), ou « absorption » (*chirb*) ou « boisson » (*churb*) en matière de connaissance relative aux « Lumières » ou aux « Parties corporelles » ou aux « Noms divins ».

Enfin, il y a des Arrivants à Allah — qu'Il soit exalté — auxquels Allah accorde toutes les grâces énumérées (1), à d'autres deux degrés de ces grâces ou plus, selon la part qu'Allah a réservée à chacun.

Tout être de ceux qu'on vient d'indiquer quand il est « renvoyé » vers les créatures pour les diriger et les guider ne peut dépasser le domaine de sa connaissance propre (*dhawq*) à quelque degré que ce soit.

Et Allah dit la Vérité, et c'est Lui qui guide sur la Voie !

Traduction de l'arabe et notes de M. VÂLSAN.

1. Le Cheikh el-Akbar était sûrement dans ce cas, ainsi qu'il résulte non seulement de la connaissance dont il témoigne dans ses écrits sous ce rapport, mais même de ses fréquentes précisions en ce qui concerne sa qualité de totalisateur de l'ensemble des modalités initiatiques muhammadiennes, qualité qui est du reste impliquée par sa position de « Sceau de la Sainteté Muhammadienne ».

ACTUALITÉ DE MAITRE ECKHART

Dans son étude sur *Les trois voies et les formes initiatiques* constituant actuellement le chapitre XVIII d'*Initiation et réalisation spirituelle*, René Guénon observait que « même déjà au moyen âge on ne trouve pas (en Occident) d'indices bien nets de formes initiatiques proprement *jnâniques*, qui auraient dû normalement correspondre à une initiation sacerdotale ; cela est à tel point que, même les organisations initiatiques qui étaient alors en connexion plus spéciale avec certains Ordres religieux n'en avaient pas moins un caractère *bakhtique* fortement accentué, autant qu'il est possible d'en juger d'après le mode d'expression employé le plus habituellement par ceux de leurs membres qui laissèrent des ouvrages écrits ».

Il est cependant un grand spirituel chrétien dont les œuvres, parvenues en partie jusqu'à nous, relèvent de la plus pure intellectualité, sans mélange d'éléments sentimentaux, et qui témoignent de la connaissance métaphysique la plus transcendante au sein du XIIIe siècle chrétien. On aura compris que nous voulons parler de Maître Eckhart.

Son cas est particulièrement riche d'enseignements à plusieurs égards. Tout d'abord, pour quiconque possède quelque connaissance métaphysique et quelque sensibilité spirituelle, il illustre magnifiquement ce que disait René Guénon en 1925 (1) à savoir qu'il y a eu en Occident au moyen âge, « à l'usage d'une élite, des doctrines purement métaphysiques et que nous pouvons dire complètes, y compris cette réalisation qui, pour la plupart des modernes,

1. Conférence sur *La Métaphysique orientale*.

est sans doute une chose à peine concevable ». D'autre part, la carrière d'Eckhart, à la fois initié d'un haut degré — cela nous semble incontestable — et prieur puis provincial et enfin vicaire général de Bohême de l'Ordre de Saint Dominique, sa carrière disons-nous, montre l'une des voies par lesquelles s'établissait dans le Christianisme latin la « communication » entre le domaine ésotérique et le domaine exotérique. Enfin, les procès et la condamnation par le pape Jean XXII de certaines propositions d'Eckhart mettent en évidence les modalités des rapports entre les deux domaines.

Le texte de la bulle *In agro dominico* du 27 mars 1329 est très instructif (1). Si on le dépouille de sa phraséologie imagée destinée à frapper la foule des fidèles, on constate que le principal reproche adressé à Maître Eckhart est d'avoir « dogmatisé sur plusieurs points de manière à obnubiler dans les cœurs de nombreux fidèles la véritable Foi, en des termes *qu'il formula principalement dans ses prédications en présence du vulgaire ignorant, et qu'il publia même dans ses écrits* ». Suit le texte des propositions condamnées, et la bulle se termine comme suit : « ... nous voulons qu'il soit notifié que, comme il apparaît d'après l'instrument public rédigé à la fin de la vie dudit Eckhart, celui-ci, confessant la foi catholique, désavoua pour autant qu'il dépendait de son jugement et même réprouva les 26 articles qu'il avoua avoir professé et toutes autres choses, écrites ou enseignées par lui, soit à l'école soit en chaire, qui pussent avoir eu dans l'esprit des fidèles une signification hérétique ou erronée ou contraire à la foi véritable ; et qu'il voulut qu'on les tint pour révoqués purement et entièrement comme s'il les avait expressément et séparément révoqués, soumettant tant sa personne que tous ses dires et écrits à la décision de notre Siège apostolique ».

1. Nous citons ce document d'après la traduction publiée dans le n° de la revue belge *Hermès* de juillet 1937, entièrement consacré à Eckhart. Une traduction de la même bulle figure également à la fin de l'édition Aubier des *Traités et Sermons* d'Eckhart. Il est à peine besoin de dire que c'est nous qui soulignons les passages en italique.

On ne peut qu'admirer sans réserve en cette circonstance, l'attitude des deux parties : la prudence et la sagesse du Pontife soucieux d'éviter au peuple chrétien le trouble et le scandale que produiraient inévitablement des doctrines métaphysiques non traduisibles en langage théologique et dépassant de loin la perspective religieuse, et laissant comprendre en même temps que c'est principalement la « vulgarisation » de ces doctrines qui justifie la condamnation ; d'autre part la soumission et le détachement qu'impliquent pour le Maître de Hochheim sa rétractation.

Il est bien évident qu'aucune autorité religieuse disposant de moyens de coercition ne peut laisser enseigner publiquement les théories impliquées dans les propositions condamnées, telles que celle de la non-distinction métaphysique du bien et du mal et celle de l'Identité Suprême (1). On sait trop ce qu'en peuvent tirer des esprits insuffisants ou mal préparés : amoralisme, rejet de toute discipline, rejet des rites, auto-divinisation. Aussi est-il bien évident encore qu'aucun initié digne de ce nom n'hésiterait à révoquer toute théorie qui pût avoir « dans l'esprit des fidèles une signification hérétique ou erronée ou contraire à la foi véritable ».

Nous ne pensons pas que dans l'ordre intellectuel le plus intérieur la bulle de Jean XXII ait eu pour conséquence de limiter l'influence des doctrines explicitées par Eckhart, car cela supposerait l'interruption, bien improbable, de l'enseignement oral « réservé » dans les organisations initiatiques de l'époque. Elle la rendit simplement plus discrète, car plus d'un siècle plus tard, nous voyons Nicolas de Cues faire preuve à maintes reprises d'une connaissance des sermons d'Eckhart et de ses commentaires sur l'Ecriture Sainte. Voici ce qu'écrit, dans son *Apologie de la Docte Ignorance*, le Cardinal de Saint-Pierre-aux-Liens : « Ne voulant pas laisser sans discussion ce que l'adversaire allègue au sujet de

1. Rappelons, en Islam, la condamnation d'El-Hallaj.

Maître Eckhart, je demandai à mon précepteur s'il avait entendu dire quelque chose sur cet auteur. Il me répondit qu'il avait lu dans les bibliothèques beaucoup de ses commentaires portant sur la plupart des Livres de la Bible, et de nombreux Sermons ainsi que des Questions discutées, et qu'il avait vu en outre un certain nombre d'articles extraits de son Commentaire sur saint Jean, annotés et réfutés par d'autres théologiens. Il avait vu de plus à Mayence chez Maître Jean Guldenschaf un bref écrit d'Eckhart où il répond à ceux qui ont tenté de le censurer, en expliquant sa pensée et en montrant que ses censeurs ne l'ont pas compris. Pour sa part, mon précepteur affirmait qu'il n'avait jamais lu qu'Eckhart ait professé la coïncidence de la créature et du créateur (1). Il louait au contraire son génie et son zèle. Il émit pourtant le vœu que ses livres fussent retirés des lieux publics, parce que la foule est inapte à comprendre les doctrines qui se présentent tout autrement que chez les autres docteurs, bien que les hommes qui savent user d'entendement puissent en tirer maintes doctrines profondes et utiles » (2).

Comme on ne peut supposer que le Cardinal Nicolas de Cues ignorait la bulle de 1329, on doit bien admettre qu'il la comprenait de la manière que nous avons dite plus haut et tout porte à croire qu'il n'était pas le seul.

D'ailleurs, de nos jours, on a vu et on voit de savants religieux tels que le P. Denifle, le P. Daniels et enfin le P. G. Théry, docteur en théologie, travailler activement à la remise au jour de l'œuvre et de la personne de Maître Eckhart, sans que, pour autant, leur orthodoxie soit suspectée. Le dernier en date, le P. Théry a notamment publié une édition critique des premières pièces du procès d'Eckhart remontant au 26 septembre 1326 et conservées à la bibliothèque de

1. En effet, ce n'est jamais en tant que « créature » que l'être peut réaliser l'Identité.

2. Cf. *Œuvres choisies de Nicolas de Cues*, avec une introduction de Maurice de Gandillac, pp. 210-211.

Soest, petite ville de Westphalie (1). Il a, d'autre part, entrepris l'édition annotée du commentaire d'Eckhart sur le Livre de la *Sagesse* (2). Il s'est efforcé, à l'aide des pièces de Soest, de restituer le texte intégral de certains sermons qui ne nous étaient parvenus qu'expurgés ou altérés par les copistes. Ses éditions et les notes qui les accompagnent sont fort loin d'indiquer une hostilité systématique à l'égard de l'œuvre de Maître Eckhart. Certes, il est visible que les préférences du P. Théry vont à cet autre grand dominicain que fut saint Thomas d'Aquin, qu'il rapproche presque constamment d'Eckhart dans l'étude des textes latins de ce dernier, à qui, ce faisant, il décerne ainsi sur de nombreux points, un brevet d'orthodoxie.

A propos d'une des propositions déclarées téméraires et suspectes d'hérésie en 1329, le P. Théry, à cinq siècles de distance, rejoint la position de Nicolas de Cues. Il s'agit de l'affirmation selon laquelle toutes les créatures sont un pur néant : « Il n'y a aucun doute sur la pensée d'Eckhart, écrit le P. Théry, et cette pensée est conforme à la stricte théologie. Néanmoins reconnaissons que ses formules avaient besoin de quelque explication, qu'Eckhart nous a fournie, d'ailleurs, dans sa rétractation. Dire que les créatures sont néant, n'ont pas d'être, c'est juste, à condition d'ajouter qu'elles n'ont pas d'être par elles-mêmes, *ex se ipsis* ; que l'être qu'elles possèdent, elles l'ont reçu. Mais Eckhart omet cette explication. Il aime trop les formules brèves frappées, pour entrer d'une façon habituelle dans les *praesupposita*. Eckhart est véritablement prisonnier de sa dialectique et de son goût pour les formules antithétiques. Quelle erreur de se représenter un Eckhart souple et psychologue. C'est à mon avis, un des esprits, les plus abstraits et les plus rigides dans son abstraction, souvent subtile et profonde, et souvent aussi, paradoxale dans l'expression. J'admets, et je montrerai que les censeurs de 1326 n'avaient pas une intelligence

1. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, année 1926-1927.
2. *Id.*, années 1928 et 1929.

bien déliée, et qu'ils étaient incapables de comprendre la véritable pensée d'Eckhart. Mais si eux-mêmes ne pouvaient saisir la doctrine d'Eckhart — dans son fond, orthodoxe, sur ce point, — combien à plus forte raison risquaient de s'égarer les auditoires auxquels Maître Eckhart se plaisait à prêcher cette doctrine, en ses formules raccourcies » (1).

Ailleurs, le P. Théry souligne que les censeurs de 1326 « n'étaient guère métaphysiciens » (2) et, précédemment, il a mis en doute qu'on puisse qualifier Eckhart de mystique (3) ce qui est très bien vu, de même que les réserves qu'il fait au sujet du prétendu panthéisme du Maître (4).

Certes, on est surpris de lire qu'Eckhart n'était ni un intuitif ni un psychologue, alors qu'il nous apparaît comme ayant possédé au plus haut degré cette intuition intellectuelle qui est par excellence le mode de connaissance métaphysique, et que ses sermons donnent l'impression que son regard voyait au plus profond de l'âme humaine ; certes nous pensons aussi que si Eckhart fut « thomiste » en un certain sens, il déborde de toutes parts, surtout dans ses sermons, la théologie scolastique. Mais il nous a paru cependant important de constater l'intérêt qu'éveille, au sein même de l'Eglise, l'œuvre du Maître de Hochheim.

On peut se demander si le fait que les textes d'Eckhart se trouvent maintenant dans des « lieux publics » présente moins d'inconvénients qu'à l'époque de Nicolas de Cues. Il nous semble que ces inconvénients sont très atténués et qu'ils sont compensés par de larges avantages. D'une part, certaines notions de métaphysique traditionnelle et certaines données relatives à la réalisation spirituelle ont été mises dans le domaine public par le moyen de traductions de textes orientaux et d'exposés basés sur les doctrines orientales ; d'autre part, en un temps où tant d'intellectuels

1. *Id.*, 1928, note 2 de la p. 354.
2. *Id.*, p. 393, note 1.
3. *Id.*, p. 323.
4. *Id.*, p. 352, note 2.

ont perdu la foi ou ne l'ont jamais eue, l'œuvre d'Eckhart, par son envergure, son audace et sa liberté d'expression, peut être pour plusieurs le chemin du retour à la tradition, alors que les croyants susceptibles d'être troublés ont déjà mille autres occasions de l'être.

Il reste qu'à l'époque Eckhart dut faire des divulgations intempestives, sinon il n'y aurait pas eu de scandale et aucun procès n'aurait pu avoir lieu. Mais si, dans certains cas, il a pu arriver que des initiés commettent des imprudences, cela nous paraît difficilement admissible pour un Maître du niveau d'Eckhart et on ne peut guère ne pas penser à une divulgation providentielle dont les conséquences sont visibles seulement six siècles plus tard. Aujourd'hui que les doctrines métaphysiques de l'Inde, de la Chine, de l'Islam ont été mises à la portée des chercheurs, il serait bien difficile, si Eckhart n'avait pas écrit et surtout parlé, d'administrer la preuve que le Christianisme occidental a possédé — et par conséquent possède encore au moins virtuellement — ce que René Guénon appelait dans un texte que nous avons cité une doctrine purement métaphysique et que l'on peut dire complète puisqu'elle inclut la perspective de l'Identité Suprême (1).

JEAN REYOR

1. Quelques personnes nous ont fait remarquer que René Guénon n'avait jamais parlé d'Eckhart, sauf, d'une façon tout incidente en ses dernières années. Il n'y a pas lieu d'en conclure à une attitude de réserve de Guénon à l'égard du Maître de Hocchelm. La vérité est que Guénon n'a connu son œuvre que très tardivement et très partiellement (surtout par les citations qu'en faisait Coomaraswamy). Parce que sa connaissance ne procédait pas de la seule érudition, Guénon a vu juste sur bien des points au sujet desquels il ne lui était pas possible de produire des preuves documentaires ; il ignorait même parfois que ces preuves existassent et cela était, pour lui, secondaire. Il n'est pas absolument sans importance pourtant, de signaler ces preuves quand l'occasion s'en présente.

LES LIVRES

Magister. — *Manual del Aprendiz* (Editorial Kier, Buenos-Aires). — Il est assez curieux de voir les pays de langues latines qui s'étaient laissé considérablement distancer par les pays de langues anglaise et allemande dans le domaine des études maçonniques sérieuses, tenter de rattrapper leur retard. Après l'œuvre maçonnique en langue française de René Guénon, qui a jeté tant de lumière sur de nombreux aspects de l'art royal, après l'œuvre italienne d'Arturo Reghini, limitée d'ailleurs au seul symbolisme géométrique et numéral, voici que viennent de paraître en langue espagnole 4 « manuels », dont le premier est consacré au grade d'Apprenti. Disons tout de suite que cet ouvrage est incomparablement supérieur au *Livre de l'Apprenti* d'Oswald Wirth, dont le seul mérite est de contenir un bon résumé de l'histoire de l'Ordre et un exposé intéressant des rites de l'initiation, mais dont les interprétations symboliques sont vraiment par trop sommaires. Le manuel de « Magister » se divise en 4 parties. La 1re retrace l'histoire de la Maçonnerie avant la fondation de la Grande-Loge de Londres en 1717 ; la 2e est un long exposé des rites de la réception la 3e interprète les principaux des nombreux symboles du grade ; et la 4e traite de l'« application morale et opérative de la doctrine symbolique du 1er degré ». La 1re partie n'était pas très facile ; l'auteur signale les liens que l'art de construire entretint au cours des âges avec les mystères de l'antiquité, la Kabbale hébraïque, l'hermétisme, le rosicrucianisme. Il est seulement à regretter qu'il manque parfois de prudence, par exemple en suivant Oswald Wirth lorsqu'il affirme que saint Denis est la transformation du dieu Dionysos. Cette légende, qui remonte à l'*Origine de tous les Cultes* de Dupuis, le fameux inventeur du « mythe solaire », a décidément la vie dure ! Les 2e et 3e parties, heureusement, sont meilleures. L'auteur, visiblement, a le goût du symbolisme. Certes, on peut regretter chez lui une certaine tendance « modernisante », par exemple lorsqu'il accepte la formule : « libre et de bonnes mœurs », sans même se demander s'il est légitime de mutiler ainsi la formule authentique : « né libre et de bonnes mœurs » (*free-born and of good report*). Cf. à ce sujet René Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, p. 198 et surtout note 1). Nous ne saurions trop inviter « Magister » à prendre connaissance de ce qu'a écrit René Guénon au sujet de cette expression traditionnelle et même « technique », expression qu'on ne peut comprendre du reste qu'en se référant au droit médiéval. Cette remarque faite en passant, nous répétons que les considérations symboliques du *Manual del Aprendiz* sont en général intéres-

santes. Nous signalerons notamment l'interprétation que donne l'auteur de la façon mystérieuse dont se communique le mot sacré des Apprentis. Il y a là, sur la lettre B en tant que « première lettre cosmologique », des considérations qui rappellent singulièrement ce qu'a écrit René Guénon sur cette lettre, première lettre de *Bereshith* (mot par lequel débute la *Genèse*, et aussi l'Evangile selon saint Jean traduit en hébreu). « Magister » fait remarquer que le B hébreu est la lettre *beth*, et que *beth* signifie « maison ». La forme hébraïque de la lettre *beth* est d'ailleurs considérée comme le hiéroglyphe du Temple. Mais il aurait pu ajouter quelques considérations sur Booz lui-même, dont la Bible affirme qu'il « bâtit » pour la seconde fois la maison d'Israël, et auquel il fut dit : « Manifeste ta force en Ephrata, et fais-toi un nom dans Bethléem ». Il ne faudrait pas non plus oublier que la vie terrestre du Christ commence à Bethléem, c'est-à-dire dans la « maison du pain ». Nous n'examinerons pas en détail chacun des symboles que l'auteur étudie : le pain et l'eau, le sel et le soufre, le mercure des philosophes, le testament, les 3 voyages, le « pacte du sang », la « marque royale aux feux de la braise ardente », l'âge de l'Apprenti, les lignes parallèles, l'alphabet maçonnique, les signes manuels, etc. Il vaut mieux engager les Maçons qui connaissent la langue espagnole à se procurer l'ouvrage lui-même. La 4e partie trahit quelques influences théosophistes et occultistes, mais contient malgré tout bien des choses utiles. Félicitons l'auteur, à ce propos, d'avoir pris très au sérieux les symboles disposés sur l'échelle de Jacob, et les emblèmes appendus aux 4 coins (c'est-à-dire aux 4 « arcanes ») de la Loge.

— Magister. *Manual del Compañero* (Editorial Kier, Buenos Aires). — Tout le monde convient que le grade de Compagnon est le moins riche des 3 grades symboliques, le moins riche et aussi celui qui a été le plus maltraité par les « modernisateurs » à outrance. Et cependant, l'auteur a trouvé moyen de nous donner, sur ce grade déshérité, un volume de 220 pages, dense et intéressant, et en somme digne du premier, mais où l'on relève aussi quelques tendances « occultistes ». La 1re partie retrace l'histoire de la Maçonnerie spéculative, en insistant, comme il est naturel, sur ses vicissitudes dans les pays de langues ibériques. Puis il étudie successivement les 5 voyages, la rétrogradation, l'épée sur le cœur, les 5 marches du Temple, l'étoile flamboyante, la « tentation », le serment. Viennent ensuite de bonnes remarques sur la pierre cubique à pointe, la section dorée, les « outils de la Maçonnerie », les 3 fenêtres, l'épi de blé, les 5 ordres d'architecture, etc. L'étude des 5 sens, thème du 1er voyage, est particulièrement développée, et on y trouve bien des ouvertures sur la « cosmologie sacrée ». Peut-être pourrait-on discuter l'importance accordée ici à la vue, que l'auteur place en tête de la liste des sens. Il nous semble que l'ouïe devrait avoir la prééminence ; quoi qu'il en soit, l'auteur fait à ce sujet maintes remarques, qu'appuie parfois telle citation évangélique, et qui pourraient servir à enrichir la « monition solennelle » du 1er voyage. Les outils que l'auteur affecte à chaque voyage sont ceux du rite écossais, qui nous ont toujours

semblé difficilement justifiables. Il ne serait certes pas malaisé de trouver dans les autres rites une meilleure répartition, et nous nous étonnons que l'auteur ne se soit même pas préoccupé de la question. Il faut, par contre, le louer sans réserve d'avoir entièrement passé sous silence les 5 fameux « philosophes » qui, dans certains rituels, ont pris la place de la « station entre le ciel et la terre ». A signaler aussi le chapitre sur la « Grâce », un des mots que les rituels espagnols font symboliser à la lettre G. Le chapitre sur les éléments est très défectueux, et l'auteur aurait grand intérêt à tenir compte des études que René Guénon a consacrées à ce sujet important. Ce que dit l'auteur sur la « noblesse » du travail (pp. 163-170) est à rapprocher des études de Coomaraswamy et de M. Eric Gill, dont René Guénon a rendu compte abondamment dans les *E. T.* de 1938 et de 1939, et aussi du passage bien connu de saint Paul dans la 2e *Epître aux Thessaloniciens* (III, 6-18). « Magister » sait sans doute que ce texte scripturaire est utilisé lors de l'ouverture d'un Chapitre de la « Sainte Royale Arche », selon la version qui procède de la Grande Loge des « Anciens ». Au moment le plus solennel de l'ouverture des travaux, le « Grand-Prêtre » lit ce texte dans la Bible, tous les Compagnons formant alors l'« arche caténaire ». Les considérations de « Magister » sur un tel sujet se terminent par d'excellentes remarques sur l'attitude « active », indispensable pour l'accession à la maîtrise, et sur les dangers de l'attitude inverse, c'est-à-dire « passive ». L'être actif agit *librement*, quelles que soient les circonstances ; l'être passif est l'*esclave* du « hasard ». Et, pour le dire en terminant, c'est justement parce que *tout* dans l'initié doit être le fruit d'une « élection rituelle » (presque au sens alchimique de ce terme), et *rien* la conséquence d'un « hasard » (ou plutôt de ce qui apparaît sur la terre comme un hasard), que le récipiendaire est tenu d'être « né libre » (Cf. le *Sloane Manuscript*, qui remonte à 1646 ; Preston, *Illustrations of Masonry*, p. 82 ; Mackey, *Encyclopedia of Freemasonry*, tome I, p. 127, où l'on trouvera l'indication d'autres ouvrages ayant traité du même sujet).

Magister. *Manual del Maestro*. (Editorial Kier, Buenos Aires). — On ne saurait trop regretter que l'auteur, dans ce manuel, se soit cantonné presque uniquement dans la version « écossaise » du grade de Maître, et qu'il ait entièrement laissé de côté les versions anglo-américaines, et surtout celle du rite rectifié, toutes versions dont la supériorité n'est pas contestable. Il en résulte qu'on ne trouvera dans son livre aucune indication sur la « lumière du Maître Maçon », les « ténèbres visibles », la lucarne, le voile déchiré, la pierre roulée, l'arche, la manne, la rosée, le vase d'encens, la bêche, la ruche, tous symboles du rite d'York, et aucune des indications rituelles pour la recherche de la « Parole perdue », qui jouent un tel rôle au rite rectifié, héritier, comme le rite suédois et le rite de Zinnendorf, de la Stricte Observance. C'est peu de dire que le symbolisme de ce grade essentiel en soit appauvri ; il faut dire qu'il est irrémédiablement mutilé, et une telle mutilation nous rappelle étrangement celle dont il est question dans la légende d'Osiris, dont on sait la parenté avec la légende d'Hiram. Si l'on songe que

les *Lectures* de Preston, qui sont le plus ancien type de ces enseignements traditionnels, attribuent 12 « sections » au 3e degré, contre 6 au premier et 4 au second, on se rend compte de la richesse du matériel symbolique originel du « sublime grade de Maître Maçon ». Remarquons en passant que le nombre total des sections « prestoniennes » est de 22, nombre des lettres de l'alphabet hébraïque ; il ne faut pas oublier que Preston appartenait à la célèbre Loge « Antiquity », qui travaillait *from time immemorial*, et qu'il dut recueillir bien des vestiges de la tradition opérative. L'ouvrage de « Magister aurait gagné à s'inspirer de ces diverses « sources ». Nous ne voulons certes pas dire que ce volume soit sans intérêt ; nous avons surtout remarqué les chapitres sur l'« accusation de meurtre », la rétrogradation, la « marche mystérieuse des Maîtres » ; la « trace » de la fuite d'Hiram-Abiff dans le Temple, les 7 obligations du serment, le cordon de Maître, la sublimation, et surtout celui sur Tubalcaïn. Sur ce dernier sujet, peut-être l'auteur aurait-il pu accorder quelque attention à l'histoire de Salomon et du « Fils de la Forge », souvent présentée comme une « vieille légende rabbinique », mais qui est en réalité tout autre chose. Du moins, « Magister » a bien vu l'importance de la « restitution des métaux », « œuvre de prédilection du Grand-Maître Hiram-Abiff, qui fit pour le roi Salomon les deux colonnes de bronze et la mer d'airain ». Par cette restitution, les métaux cessent de symboliser les vices pour symboliser désormais les vertus, l'orgueil cédant la place à la Foi, etc. Nous n'avons pas besoin d'ajouter que Magister ne fait nulle mention de l'histoire d'Hiram-Abiff et de la reine de Saba, revue et corrigée par Gérard de Nerval. La 3e et la 4e partie appelleraient bien des réserves ; l'auteur méconnaît absolument l'autorité et l'intangibilité des *landmarks*, et en particulier de celui qui limite le recrutement maçonnique au sexe masculin. Voilà bien des critiques sur le *Manual del Maestro* ; mais, tout compte fait, l'ouvrage contient assez de considérations intéressantes pour qu'il soit lu avec fruit par ceux des Maçons qui pensent que rien ne peut remplacer la méditation et la compréhension des symboles.

Magister. *Manual del Maestro secreto* (Editorial Kier, Buenos Aires). — Dans cet ouvrage, encore plus intéressant que les précédents, l'auteur s'est attaqué hardiment à un problème que beaucoup pourraient croire insoluble. Dans le « chaos » des hauts-grades maçonniques, combien y en a-t-il de vraiment indispensables, et quels sont-ils ? L'auteur, qui a pris comme base de départ les 30 degrés du rite ancien et accepté, pense que les hauts-grades doivent être au nombre de 9, parce qu'il y eut 9 Maîtres qui participèrent à la recherche et à la découverte du corps d'Hiram. Précisons tout de suite que, s'il en est bien ainsi au rite écossais, au rite d'York il est question de 15 Compagnons, répartis en 3 Loges dont chacune eut une destinée particulière qu'il pourrait être utile d'examiner. La première Loge échoua dans ses recherches ; la seconde retrouva le corps d'Hiram (c'est-à-dire la Parole perdue) ; la troisième Loge tira vengeance des meurtriers. Or, il faut remarquer que le 1er Tem-

ple, celui de Salomon, fut ruiné à cause de l'« infidélité » de son fondateur (c'est ce que les Pères de l'Eglise ont appelé la « chute » de Salomon, que certains comparent à la « chute » d'Adam ; cf. I *Rois*, XI, 1-13 ; II *Rois*, XXIII, 13-15 ; *Néh.* XIII, 23-27). Le second Temple, celui de Zorobabel, réalisa sa mission qui était de « recevoir la Paix », et il est écrit que « la gloire de ce second Temple sera plus grande que celle du premier » (cf. *Aggée*, II, 1-9). Enfin, le 3e Temple maçonnique est l'Ordre du Temple, détruit malgré sa fidélité, et dont la « vengeance » est le thème de plusieurs des hauts-grades. Il y a certainement là autre chose que l'effet d'un simple hasard, d'autant plus que la Parole maçonnique, perdue dans les premiers grades qui ont trait au Temple de Salomon, est déclarée formellement être retrouvée dans la Sainte Royale Arche, qui se rapporte au Temple de Zorobabel. Pour toutes ces raisons, nous pensons que le nombre total des grades maçonniques devrait être de 15, dont 3 grades bleus et 12 hauts-grades. Il y aurait lieu aussi d'examiner où doit se placer le grade de « Prince Rose-Croix », qui est un grade essentiellement « chrétien », dont le thème est la passion et la résurrection de celui que certains rituels ont appelé « le Maître par excellence, Jésus de Nazareth ». Il existe de ce grade plusieurs versions, dont l'une a été incorporée aux 33 degrés de l'écossisme. La vérité est que ce grade, qui a trait à un Temple indestructible, ou plutôt incessamment renaissant, comme le Phénix (cf. la parole du Christ : « Détruisez ce Temple, et je le rebâtirai en trois jours ») est en dehors de la série « linéaire » de tous les rites, ce qui est facile à constater, même au rite ancien et accepté. « Magister » adopte, comme hauts-grades à conserver, les 9 grades « écossais » suivants : Maître secret, Elu, Parfait et Sublime Maçon, Chevalier de l'Orient, Prince Rose-Croix, Chevalier du Soleil, Grand Elu Chevalier Kadosch, Sublime Prince du Royal Secret, Souverain Grand Inspecteur général. La correspondance qu'il tente d'établir entre ces grades et ceux du rite d'York ne nous a pas paru très convaincante. Mais nous devons signaler une idée de l'auteur qui nous semble des plus heureuses. Il a envisagé de répartir les innombrables symboles de la Maçonnerie entre les grades qu'il conserve, de façon à ne rien laisser perdre de cet « héritage ». Prenons un exemple qui nous fera mieux comprendre. Dans le grade de « Maître secret », qu'il conserve, il fait entrer certains des éléments rituels de grades écossais qu'il abandonne, tels celui de « Maître parfait », où se trouve notamment la formule : « Le Maître parfait connaît le cercle et sa quadrature ». C'est à ce grade de Maître secret, étendu et enrichi, qu'est consacré le volume dont nous rendons compte, et qui étudie entre autres les symboles suivants : le tombeau d'Hiram, les pyramides d'Egypte, la translation du cœur, le laurier et l'olivier, la clé, le point au centre du cercle (hiéroglyphe de l'« œuf du monde »), l'œil, la tétraktys, les quatre enseignements du Sphinx, enfin les symboles proprement kabbalistiques, si nombreux dans les grades « de perfection » : l'arbre des *Séphiroth*, l'arche d'alliance, le chandelier à 7 branches, les dix commandements. Les rites de réception de ce grade nouveau sont évidemment beaucoup plus riches que ceux du Maître secret

« officiel ». Nous disons qu'il s'agit d'un grade nouveau (et nous ne savons même pas si les divers Suprêmes Conseils réguliers consentiraient à homologuer de tels rites) ; mais il faut bien préciser que seuls sont nouveaux le rassemblement et l'enchaînement de rites maçonniques authentiques, dispersés en des grades pratiquement abandonnés, parce qu'ils sont donnés « par communication ». L'auteur, dont la prudence à cet égard nous semble parfaite, est visiblement persuadé que, selon la formule rituelle : « Il n'est au pouvoir de personne de faire des innovations dans le corps de la Maçonnerie », et aussi que tout dans l'Ordre peut se ramener à une triple origine : égyptienne, gréco-latine et judéo-chrétienne (Les *Old Charges* sont d'ailleurs formels sur ce point). C'est pourquoi, malgré sa connaissance des doctrines orientales, il n'a pas été tenté d'y recourir pour « enrichir » les rites traditionnels. Nous signalerons que, comme toujours, la dernière partie du livre (« application opérative ») est, à notre avis, la moins bonne de toutes. Mais l'ouvrage contient une telle documentation, et des aperçus si dignes d'intérêt, que nous le recommandons sans hésiter à tous les Maçons, et que nous souhaitons l'apparition rapide du volume suivant, qui sera consacré aux grades de vengeance.

Denys Roman.

Le gérant : Paul Chacornac.

1109. — Impr. Jouve, 15, rue Racine, Paris. — 4-53

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Année | Juin 1953 | No 308

JACOB BŒHME
ÉPITRES THÉOSOPHIQUES

Les lettres ou épîtres théosophiques de Jacob Bœhme sont des documents d'une importance exceptionnelle pour un ésotériste. On y trouve en effet, outre des éclaircissements sur la doctrine exposée d'autre part dans les différentes œuvres de l'auteur, des indications d'ordre méthodique, voire technique, touchant la réalisation spirituelle.

Il s'agit le plus souvent de réponses à des questions que lui ont posées ses correspondants pour leur propre édification. Mais quelle est l'origine de ces entretiens spirituels ? Voici comment J. Bœhme lui-même expose les faits, à maintes reprises.

Presque dépourvu d'instruction profane, il avait écrit au jour le jour, d'une plume maladroite, certaines révélations obtenues directement sous l'inspiration du Saint-Esprit. Telle est l'origine du traité intitulé *Aurora*. Cette œuvre n'était nullement destinée au public, même pas à un public restreint. Il s'agissait d'un aide-mémoire. J. Bœhme eut l'imprudence — plus tard qualifiée de providentielle — d'ouvrir sa conscience à son pasteur. Celui-ci ne se contenta pas d'admonester son ouaille ; il lui confisqua son manuscrit, encore inachevé. L'ecclésiastique avait fait promettre à Bœhme de laisser là sa plume et de retourner à ses chaussures, s'engageant de son côté à ne faire publiquement aucune allusion à l'affaire. Mais cette dernière promesse ne fut pas tenue. Le pasteur de Görlitz fit circuler le manuscrit (que Bœhme croyait détruit) et tonitrua en chaire contre le cordonnier théosophe. Cependant, de très hauts personnages, des savants et des lettrés avaient eu connaissance du traité théosophique. Bœhme fut bientôt assailli de demandes d' « éclaircissements » tant orales qu'écrites. L'œuvre, divulguée à des fins

malveillantes, avait éveillé dans toute la Silésie la curiosité de bien des gens. Pour certains, elle éclairait d'un jour nouveau leur recherche de la vérité. De toutes parts, on suppliait Bœhme de « parler ». Celui-ci invoqua d'abord l'engagement qu'il avait pris sur l'ordre du pasteur de Görlitz. Il devait se taire. Toutefois, on lui représenta que la volonté d'un homme d'église devait être transgressée si elle s'opposait à un ordre divin. Or il était interdit à un chrétien de « mettre la lumière sous le boisseau ». Bœhme priait, méditait, jeûnait jour et nuit, adjurant Dieu de lui faire connaître Sa Volonté. Il eut alors une illumination soudaine qui lui enjoignait de rompre le silence. Tel fut le point de départ des Epîtres théosophiques.

Nous avons jugé utile d'évoquer ces faits sans rien changer à l'interprétation qu'en donne Jacob Bœhme. Quelques renseignements complémentaires sur l'œuvre et le rôle de J. Bœhme inciteront peut-être nos lecteurs à s'interroger sur leur signification exacte. Il y a là, en vérité, bien des points obscurs, que nous ne nous chargerons pas, pour notre part, d'élucider complètement.

Et d'abord l'œuvre doctrinale. Il s'agit d'une métaphysique complète allant jusqu'au « Sans-Fond » (*Ungrund*), dépassant par conséquent le domaine courant de la théologie chrétienne occidentale, qui est proprement l'ontologie. Cette métaphysique est assortie d'une cosmologie que le théosophe subordonne de la façon la plus nette à la première. Nous sommes donc en présence d'une doctrine cohérente et nettement hiérarchisée dans ses éléments. Ces données suffisent à écarter l'idée d'une inspiration fragmentaire, d'ordre mystique, faite de visions mal coordonnées. Chaque « vision » de J. Bœhme complète la précédente en profondeur et non pas en étendue, en clarté plutôt qu'en variété. Bœhme le déclare expressément.

Cette doctrine ne se borne pas à exposer une vision de Dieu et du monde. Elle affirme que le nouvel Adam, identique au Christ, peut être à chaque instant réalisé par tout homme qui se « convertit ». Or Christ n'est que le nom « cosmique » du Fils identique au Père dans Son essence et éternellement engendré au sein du Sans-Fond (Le terme eckhartien de « naissance éternelle » se retrouve sous la plume de Bœhme). Il s'agit donc d'une doctrine de la réintégration et de la déification, sans aucune réserve.

Pourtant, Bœhme affirme qu'il ne parle pas au nom d'une école ésotérique ou d'un maître spirituel. Il n'est chargé d'aucune mission particulière. Il spécifie bien qu'il reçoit son inspiration directement du Saint-Esprit, avec lequel son être

intérieur s'est identifié. Il considère sa science comme indubitable, comme ne lui appartenant pas en propre d'ailleurs, en tant qu'être individuel. Il s'est jeté dans les bras du Christ comme un enfant court au devant de l'étreinte maternelle. Tels sont, d'après J. Bœhme lui-même, les caractères de son inspiration, dépourvue de toute paternité humaine. Il faut donc entièrement souscrire à l'opinion exprimée dans cette revue : J. Bœhme fournit l'exemple d'une initiation obtenue sans le recours d'une organisation initiatique, ou du moins sans rattachement « visible » à une telle organisation.

Nous insistons sur ce dernier point. La doctrine de Bœhme est bien le christianisme, au sein duquel il était né. Mais, surtout dans sa partie cosmologique, cette doctrine fait usage de tous les symboles et de toute la terminologie de l'hermétisme. Des références alchimiques et astrologiques se rencontrent à chaque page. Bien plus, l'alchimie, comme nous le verrons bientôt, était la base même de sa méthode de réintégration spirituelle, qui n'est autre que la transmutation des métaux en or spirituel. D'où tenait-il ses connaissances en alchimie ? Une seule réponse est possible, qui pose en réalité un problème. Bœhme eut dès l'origine des contacts — d'une nature sans doute peu « ordinaire » — avec la tradition hermétique. La chose est évidente en elle-même. La métaphysique n'est d'aucun lieu, d'aucun temps, n'appartient en propre à aucune tradition particulière, puisqu'informelle, mais la formulation si « particularisée » qu'en fait J. Bœhme nous oblige, de façon inéluctable, à envisager les contacts auxquels nous faisions allusion à l'instant.

Et ceci nous amène à évoquer le rôle de J. Bœhme, en sa qualité de maître spirituel « occasionnel », si l'on veut bien nous passer cette expression. J. Bœhme affirme n'avoir reçu aucun mandat « humain ». Mais quelle était la nature de son enseignement ? Il se déclare prêt à « aider » toute personne sincèrement disposée à suivre la même voie que lui, celle du « repentir » selon Saint-Jean-Baptiste. Il ne revendique aucun monopole et affirme au contraire que tout homme et toute *femme* « de bonne volonté » sont à même d'obtenir les mêmes révélations que lui. Certes, ce désir constamment affirmé de voir tout homme se convertir « en esprit et en vérité » ne va pas sans un grand discernement. Le ciel lui dictait en la matière une attitude stricte. Il ne livrait que petit à petit ses secrets, après avoir sondé les intentions des gens. Il surveillait de très près la circulation de ses écrits, ordonnant de taire son nom et menaçant à chaque instant

les imprudents et les curieux de cesser tout entretien à la première incartade. « Il ne faut pas jeter les perles aux porcs », avait-il coutume de dire. Tout cela est au fond assez vague. Ses lettres constituent surtout des guides méthodiques enseignant dans quel esprit et avec quelle attitude il convient de marcher dans la Voie. On discerne rarement le lien, pourtant certain, qui existait entre la lecture de ses œuvres et la poursuite du but. Il faut, dit-il toujours, que le Saint-Esprit vous fasse comprendre le vrai sens de mes écrits. Mais le rôle de J. Bœhme était-il celui d'un guide humain, simple conseiller, enseignant des méthodes, ou bien transmettait-il à des disciples quelque chose d'autre ?

C'est là le point le plus obscur de son rôle. Nous avons conclu qu'un « contact » avait certainement existé entre Bœhme et l'hermétisme chrétien. Ce contact, à l'origine, ne semble pas avoir été humain au sens ordinaire du mot. Par la suite, la nature de ce contact a pu changer. Nous le voyons en relations — de maître à disciple, semble-t-il — avec un grand nombre de nobles, de docteurs en médecine. Nous savons qu'il eut des entrevues avec certains personnages s'occupant de « chimie » aux laboratoires de Dresde et de Breslau. Certains hermétistes, en possession d'un dépôt « virtuel », ne se seraient-ils pas adressés à J. Bœhme, ayant reconnu en lui, le seul homme capable de revivifier » ce dépôt ? C'est là une question que nous nous sommes posée et que nous livrons à la méditation de nos lecteurs, nous réservant de l'aborder encore, si nous entrevoyons une solution « historique » de l'énigme de ce côté.

J. Bœhme se défendait d'être un maître. Il n'a point de disciples, affirme-t-il. A Abraham von Sommerfeld, il écrivait dans sa 10e épître, § 42 : « grâce à cette compréhension (donnée par le Saint-Esprit), on peut transmuer tous les métaux de la terre jusqu'au terme ultime... Je vois bien la manière. Mais je n'ai pas qualité pour y toucher, je n'ai point l'art ni les techniques ; je me borne à dévoiler le Mystère. Dieu saura bien se susciter des ouvriers. Que personne ne recherche l'Œuvre auprès de moi ! ». Il nous semble qu'ici, J. Bœhme suggère assez bien son rôle. Et pourtant, que penser de ce passage de la 15e épître, adressée à un médecin (§ 10) : « Vous savez de quoi nous sommes convenus secrètement, mais il faudra que vous preniez patience pour l'opération dont il s'agit ; elle doit durer un certain temps et ne souffrira point que vous entrepreniez autre chose d'ici-là. Le terme de notre entreprise ne peut guère être atteint avant 7 ans, car il faut pratiquer un passage à tra-

vers les 6 « qualités » du fond spirituel. Il est vrai que nous avons déjà pratiqué des ouvertures avec la clé du soleil, mais cette clé n'a encore ouvert que la première ou la deuxième porte du centre de la nature... ». Suit un long exposé sur le passage par la porte du soleil à travers tous les cieux astrologiques, qui sont autant de centres qui doivent être « éveillés » dans l'ordre où ils se sont « endormis ».

Le théosophe parle souvent d'une « herbe » mystérieuse, nécessaire pour préparer la « teinture ». Celle-ci ne peut-être obtenue en suivant une simple « recette ». Il faut, dit-il plusieurs fois, que quelque chose soit transmis de « main en main ».

Nous pensons en avoir dit assez pour éveiller la curiosité de nos lecteurs. Le « cas » J. Bœhme pose encore bien d'autres problèmes. Est-il admissible par exemple qu'un « illettré » décline les mots latins et analyse des mots hébreux ? J. Bœhme affirme catégoriquement qu'il avait reçu le « don des langues ». Cette question mériterait à elle-seule d'amples développements. Nous espérons bien y revenir quelque jour.

Yves Millet.

***

Quarante septième épître

A Messieurs Gottfried Freudenhammer, docteur en médecine et Johannes Huser, contrôleur des monnaies a Glogau.

Le 11 *novembre* 1623.

Que le salut de Notre Seigneur Jésus-Christ, sa descente et sa manifestation parmi les hommes opèrent en nous tous, par l'effet de son amour.

Messieurs et Très Chers Frères en Jésus-Christ,

1. *Lorsque Dieu, par l'effet de Sa grâce, nous communique une compréhension véritable de ce qu'est l'homme — l'image-même de Dieu —, sous le rapport du corps, de l'âme et de l'esprit, nous constatons alors qu'il s'identifie avec le monde visible, comme aussi bien avec le monde spirituel, qui est invisible, car l'homme procède des trois principes constitutifs de l'Etre divin. Cet être permet au Dieu caché de Se façonner une*

image visible de Lui-même, en exhalant et en déterminant Ses attributs par l'opération de Sa faculté distinctive et de Sa science éternelle. Par là, Il informe et modèle en Son Verbe les mystères que Celui-ci a proférés et que la faculté distinctive promulgue en mode ontologique. L'homme Lui propose donc une image de Son Verbe en tant que promulgateur et que promulgation ontologique, où la Science divine opère en liaison avec la faculté distinctive de la Parole éternelle.

2. *C'est de là que l'homme tient sa possibilité de comprendre et de connaître toutes les choses, et aussi bien les coagulations que les dissolutions de la nature. Car celle-ci est sa propre mère, il en tire son existence et le centre de son individualité est relié à cette matrice. Aucun esprit ne saurait rien explorer plus profondément que sa mère, comme nous le constatons en observant les créatures du monde élémentaire et sidéral : leur entendement et leur science ne s'élève pas plus haut que les limites du domaine de leur mère, qui est le monde où elles vivent, chacune selon sa propre mère, suivant les distinctions et les promulgations du Verbe. Aucune créature de la sphère des quatre éléments ne peut atteindre à la connaissance du monde caché des Forces spirituelles, car une telle créature ne procède pas de la Science éternelle. L'homme seul en est capable, qui est relié par son âme et son intellect spirituel au souffle éternel de la Puissance divine et au principe de distinction du Verbe éternel, en Dieu.*

3. *Voilà pourquoi la Science humaine, dès son centre et dès son origine, est une science du bien et du mal, une faculté de discrimination en bien et en mal, un principe ontologique conforme à cette dualité : La science se modifie en volonté, la volonté en désir et le désir aboutit à l'être, si bien que la Volonté de l'Abîme-sans-fond (issue du Verbe éternel dans Sa fonction distinctive), assumant les espèces du verbe créaturel, c'est-à-dire de la science créaturelle attachée à une âme, donne lieu finalement à un être, exactement comme d'autre part, et du point de vue cosmologique, le souffle exhalé de Dieu et déter-*

miné par la Volonté éternelle a donné lieu aux diverses qualités, le bien et le mal, l'amitié et l'inimitié, afin qu'en pareille dualité et opposition l'être se différencie, s'informe, s'éprouve et enfin se trouve, si bien que dans l'être chaque chose se détermine elle-même par son contraire.

4. *En Dieu, tous les êtres sont un seul Etre, une Unité éternelle, l'Eternel, l'Unique, le Bien. Or, sans la différenciation, l'Un éternel ne se manifesterait pas. C'est pourquoi Il s'est Lui-même exhalé de Lui-même, afin que prennent naissance la multiplicité et la distinction. Cette distinction s'est spécifiée en volontés séparées et en qualités. Les qualités ont à leur tour produit les désirs et les désirs les êtres, si bien que tous les objets du monde visible, tant les animés que les inanimés, prennent naissance dans la faculté de distinction et de détermination du Verbe promulgateur, qui est la Science du* Mysterium Magnum *et toute chose résulte d'une « expérience » de la Parole différenciée.*

5. *Chaque chose porte son principe séparateur en elle-même. Le centre de chaque chose est esprit, puisqu'il tient son origine du Verbe. Le principe séparateur d'une chose est sa volonté propre, une détermination de soi-même, puique tout esprit pénètre dans un être conforme à son « désir essentiel ». Les caractères formels des corps (ou nature corporelle) résultent d'une « expérience » qui est l'œuvre de la volonté propre, car le centre de chaque chose, en tant que réfraction individuelle du Verbe proféré, se profère à son tour et développe des caractères distinctifs, à la manière du Verbe divin.*

6. *Si cette profération individuelle n'était point l'effet d'une volonté libre, la parole se verrait entravée et subirait une contrainte, rendant impossible le désir et la joie du désir. Le Verbe aurait un commencement et une fin, ce qui n'est pas le cas. Il est le souffle même de l'Abîme-sans-fond et une différenciation du Silence éternel, une division de Lui-même. Dans Sa divisibilité et dans Sa distinction, Il garde son carac-*

tère de volonté propre. Il est une profération de Lui-même au second degré et c'est-là l'origine de la nature et de la vie créée. C'est de là que chaque chose tient sa volonté propre, et c'est pourquoi chaque chose se donne une forme, une vie et un mouvement qui procèdent de sa propre expérience, puisqu'elle est reliée par son centre à l'Expérience totale, qui est le Mysterium Magnum, *Mère de tous les êtres.*

7. *Nous en avons la preuve en observant la terre, dont la matière, en son principe, provient d'une différenciation de la nature spirituelle du souffle divin. La Parole différenciée, pourvue de Sa volonté propre, a assumé les déterminations de l'Etre et, pourvue de ces déterminations ou impressions, Elle détermine l'impressionnabilité de l'Essence : c'est cette impressionnabilité qui fournit les attractions et les répulsions du désir, grâce auquel les qualités de la volonté différenciée produisent les corps, conformément aux trois principes de la manifestation divine.*

8. *Cette origine explique que la terre ait de si nombreux corps, bons et mauvais : terre, sels, pierres, métaux, mélangés dans le sein de la terre, de même que les trois principes sont intimement mêlés et ne constituent qu'un seul être, n'étant distincts que par leurs centres. Chaque centre est en effet une modalité de la théophanie, qui promulgue son propre verbe et se forge sa propre nature, mais ils procèdent tous trois de l'Un éternel.*

9. *Le premier centre est exhalé directement par l'Abîme-sans-fond. C'est Dieu proférant Son Verbe, Se déterminant et S'éprouvant Lui-même, c'est Dieu en trois personnes, qui Se produit et S'exprime dans Sa puissance.*

Jacob Bœhme,
Traduit de l'allemand par Yves Millet.

(A suivre)

LES DERNIERS HAUTS GRADES DE L'ÉCOSSISME ET LA RÉALISATION DESCENDANTE

COMME nous l'avons signalé dans notre dernier article (1), la relation établie par René Guénon entre les trois derniers degrés de la Maçonnerie écossaise et la réalisation descendante, pose quelques questions qui intéressent présentement les Maçons d'esprit traditionnel. Tout d'abord, il s'agit de savoir si la dite relation implique l'affirmation de l'existence d'une initiation à la réalisation descendante dans le cadre de la Maçonnerie, ou tout au moins dans le régime écossais. Cette question est, à vrai dire, subordonnée à une autre de caractère principiel : existe-t-il une notion traditionnelle d'initiation en vue de la réalisation descendante ? Nous laisserons donc de côté, pour le moment, le cas de l'initiation maçonnique, et nous tâcherons d'éclaircir ce point sur un plan traditionnel plus général.

A cet égard, comme c'est René Guénon qui a formulé la notion même de « réalisation descendante », c'est à son exposé que nous devons nous adresser en premier lieu, pour voir si cette notion doctrinale est liée, chez lui, à celle d'une initiation correspondante. Cet exposé montre tout d'abord que le processus de cette phase de la réalisation suppose l'accomplissement préalable de la phase « ascendante » ; ensuite, il précise que la phase « descendante » n'échoit qu'à certains des êtres qui ont atteint le terme suprême de la « montée », dont le cas est de l'ordre proprement « avatârique ». Mais René Guénon ne précise pas par quelle discrimination et initiative est provoqué la « redescente » de ces êtres (2). Or ce point est en rapport direct avec notre sujet, car la discrimination et l'initiative en question correspondent au fond à une « initiation » pour la phase descendante. Par

1. *Un texte du Cheikh el-Akbar sur la réalisation descendante*, Etudes Traditionnelles, avril-mai 1953.

2. Il mentionne incidemment (*Initiation et Réalisation Spirituelle*, p. 227) que les Prophètes et les *Avatâras* « sont mis en présence de la « mission qu'ils ont à accomplir », mais ne donne pas d'autre précision.

contre, le texte du Cheikh el-Akbar, dont nous avons donné la traduction, traite assez explicitement de ce point, selon la perspective islamique, et cela nous permet de compléter ici, fort opportunément, l'enseignement de René Guénon. Il est à peine besoin de faire remarquer que, au degré où se situent ces choses, les données islamiques, malgré leur forme particulière, ont une signification tout à fait universelle. D'après ces données, le « renvoi vers les créatures », qui correspond à l'inauguration de la phase descendante de la réalisation, est un pur attribut et même un privilège d'Allah, qui, dans le cas d'un *rasûl*, ou d'un *nabî*, comporte l'intervention d'un ange, lui-même identifié au principe divin, et, dans le cas du *wârith*, s'exprime par un « dévoilement ou manifestation divine » (*tajallî ilâhî*) (1), qui se situe nommément au même degré divin. Ce sont des manifestations de cet ordre (quels que soient du reste les supports qu'elles prennent dans notre monde), annonçant le choix d'Allah et conférant la « mission », qui constituent ce qu'on peut appeler proprement « l'initiation pour la descente ». L'idée d'une « initiation » en cette matière est tout à fait adéquate, car la réalisation qui lui correspond est le développement du « germe » divin déposé dans l'être missionné par la Parole d'Annonciation et d'Investiture (2). Cette initiation pour la redescente est

1. Il ne s'agit pas d'une « manifestation » divine en général (les *tajalliyât* ont des espèces innombrables), mais d'une manifestation bien déterminée, conférant explicitement la « mission » et ses pouvoirs. C'est ce qui résulte du reste du texte même de Cheikh el-Akbar, là où il est question du cas d'Abû Yazîd al-Bistâmi : « contraint » (*majbûr*) au « retour vers les créatures », pour lequel il avait reçu les attributs de sa fonction, il s'évanouissait, et alors la Voix qui l'avait « envoyé » demanda qu'on le ramène (il faut ajouter que d'après les données connues, Abû Yazîd, qui avait été « envoyé » à titre d'épreuve une première fois avec des attributs de majesté et de gloire, fut envoyé efficacement une deuxième fois, mais avec des attributs d'humilité et de pauvreté : il est du reste un des chefs des *Malâmiyyah*, les Gens du Blâme). Notons aussi que dans le cas où l'être a le choix (*ikhtiyâr*) entre le « retour » et l' « arrêt », ce qui fut le cas cité, d'Abû Madyan, il s'agit encore d'une proposition explicite faite par l'acte de *tajallî*. On connaît encore des cas de « proposition de choix », soit lors d'une mission (et à cet égard on peut se rappeler que Shâkya-Muni eut aussi à choisir entre la fonction de *Bouddha* et celle de *Chakravartî*) soit, selon le hadith, lors de la mort de tout prophète. Seyyidnâ Mohammad eut à choisir, lui-même, avant sa mort, entre la persistance sur terre et « la rencontre avec le Compagnon Suprême ».

2. Comme on peut le voir dans le cas du Prophète de l'Islam, la visite de l'Ange Gabriel a même les caractères intelligibles d'un « mariage transcendant » (analogue, bien que situé dans une toute autre perspective, à celui avec la Vierge), dont le fruit devait être le Coran (qui est lui-même le Verbe divin contenant la Loi révélée). Du reste, les premières paroles de la révélation que nous avons citées dans notre commentaire du texte du Cheikh el-Akbar, expriment au fond la même idée : il s'agit que le Prophète « prononce » les paroles révélées « au nom du Seigneur qui a créé l'Homme (Universel) », identique au Coran, « d'une goutte de sang coagulé », forme première du Verbe ensemencé, particularisée par la « coagulation » que comporte la « descente » (cf. René Guénon, *La Grande Triade*, ch. XIV), dont procédera

même, dans un sens, d'un type plus primordial que celui de l'initiation pour la montée, car la réalisation qu'elle engendre reproduit dans le sens direct l'action primordiale du Verbe dont procède la manifestation, et à laquelle s'applique proprement le symbolisme védique du « sacrifice de *Mahâ-Purusha* », alors que la réalisation ascendante reproduit cette action dans le sens inverse, son point de départ étant la manifestation.

Telles sont, en peu de mots, les constatations que nous pouvons faire, sur un plan traditionnel plus général, concernant l'accès à cette phase de la réalisation initiatique. On se rend compte facilement que les moyens de l'initiation ordinaire n'ont rien à chercher ici. Ajoutons qu'on ne connaît nulle part et d'aucune façon qu'une organisation initiatique ait jamais prétendu conférer une initiation de cet ordre, ce qui reviendrait en somme à la prétention de conférer des missions divines, qu'elles soient de caractère proprement légiférant ou autres (1).

Nous reviendrons maintenant au cas maçonnique, ou plutôt à la mention qu'en a faite René Guénon. Rappelons tout d'abord les termes mêmes employés par lui. C'était dans un contexte où il était question du cas du *Bodhisattwa*. Chez celui-ci, tout le symbolisme de sa vie « lui confère, depuis son début même, un caractère proprement « avatârique » (2), c'est-à-dire la montre effectivement comme une « descente » (c'est le sens propre du mot *avatâra*) par laquelle un principe, ou un être qui représente celui-ci parce qu'il lui est identifié, est manifesté dans le monde extérieur, ce qui, évidemment, ne saurait en aucune façon altérer l'immutabilité du principe comme tel ». Ici, René Guénon mettait une note qui est au « lieu » de notre sujet : « On pourrait encore dire qu'un tel

la Forme prophétique mohammadienne dans toute son universalité ; la [illegible]tion immédiate du Calame, symbole masculin, dont la fonction est d'inscrire la Science divine sur la Table Gardée, symbole féminin, représentée ici par l'être du Prophète, vient appuyer notre interprétation. On peut remarquer à l'occasion que, si l'initiation participe d'un symbolisme nuptial, on peut dire aussi que, en sens inverse, le mariage participe d'un symbolisme d'initiation.

1. Nous parlons donc ici, seulement de « missions » ou « fonctions » coïncidant avec une « réalisation descendante », car il y en a évidemment qui n'impliquent point une telle réalisation initiatique, et c'est même là, peut-on dire, le cas de toutes celles qu'on connaît ordinairement, soit dans l'ordre initiatique soit dans l'ordre exotérique, qu'elles soient purement spirituelles ou politiques.

2. Il convient donc, en vérité, de faire une distinction entre les êtres qui « descendent », et accomplissent ainsi leur réalisation descendante, par leur présence même dans ce monde, et les autres missionnés divins, qui ne revêtent un caractère « descendant » qu'après une « montée » accomplie pendant leur vie terrestre. C'est en cela du reste que consiste principalement la différence entre l'*Avatâra* et le Prophète, et de là découlent les caractères spécifiques des Révélations dont ils sont les supports.

être, chargé de toutes les influences spirituelles inhérentes à son état transcendant, devient le « véhicule » par lequel ces influences sont dirigées vers notre monde ; cette descente des influences spirituelles est indiquée assez explicitement par le nom d'*Avalokitêshwara*, et elle est aussi une des significations principales et « bénéfiques » du triangle inversé. Ajoutons que c'est précisément avec cette signification que le triangle inversé est pris comme symbole des plus hauts grades de la Maçonnerie écossaise ; dans celle-ci, d'ailleurs, le 30ᵉ degré étant regardé comme *nec plus ultra*, doit logiquement marquer par là même le terme de la « montée », de sorte que les degrés suivants ne peuvent plus se référer proprement qu'à une « redescente », par laquelle sont apportées à toute l'organisation initiatique les influences destinées à la « vivifier » ; et les couleurs correspondantes, qui sont respectivement le noir et le blanc, sont encore très significatives sous le même rapport » (1). On voit ainsi que la correspondance entre les derniers degrés de l'Ecossisme et la « redescente » est venue par le biais du symbolisme, non par un abord direct de la question de l'initiation que nécessiterait cette phase de la réalisation. De plus, René Guénon ne parle en somme textuellement que d'une « référence » de ces grades à une « redescente », sans affirmer aucunement que l'attribution des grades en question conférerait l'initiation nécessaire pour cette phase initiatique. Cette note n'est peut-être pas assez explicite en elle-même pour éviter une méprise, mais le contexte est tout de même assez clair : René Guénon parlait à cet endroit d'un cas avatârique, et, du reste, dans toute son étude, il n'a envisagé que de tels cas, comme encore ceux, analogues, du *rasûl* et du *nabî* (2). En tout état de cause, c'est seulement à des êtres ayant déjà réalisé leur

1. « *Initiation et réalisation spirituelles* », p. 223.

2. Comme nous l'avons noté dans notre précédent article, le cas de redescente du *walî* même n'est pas exclu absolument, mais en quelque sorte « réservé », dans l'exposé de René Guénon. Notre interprétation sur ce point n'est nullement forcée et la meilleure preuve qu'il admettait parfaitement la possibilité de redescente en dehors des cas proprement avatâriques et prophétiques, est le fait que lui-même mentionne, dans la dernière note de son étude (*op. cit.*, p. 228), le cas de Dante considéré comme « redescendu du Ciel ». D'autre part, dans la *Grande Triade* (p. 100), il cite dans le même ordre d'idées, à propos du *Rorate Coeli desuper, et nubes pluant Justum* d'Isaïe XLV, 8, le cas du « Juste » comme « médiateur » qui « redescend du ciel en terre », ou comme être qui, « ayant effectivement la pleine possession de sa nature céleste, apparaît en ce monde comme l'*Avatâra* ». Le cas de tels awliyâ pourrait entrer, du reste, dans ce que le Cheikh el-Akbar appelle la *Nubuwwah Ammah*, la Prophétie Générale, avec laquelle s'identifie la *Wilâyah*, la Sainteté, dans son sens le plus haut, et qui ne comporte pas d'attribut légiférant (*tachrî'*) mais seulement les « sciences » (*'ulûm*) et les « notifications » (*ikhbârât*) divines ; d'autre part, c'est seulement l'utilisation d'une qualification terminologique spéciale qui permet de déterminer parmi les *awliyâ* ceux qui constituent les cas de « missionnés » : cette qualification

identité principielle qu'il pouvait penser à ce propos, car ceux-là seulement peuvent être « mis en présence d'une mission divine qu'ils ont à accomplir » ; l'attribution d'une mission exige en effet que le mandant et le mandaté se trouvent, à un certain égard, à un même degré. Disons encore, par un simple souci de symétrie logique, quelque excessif qu'il puisse paraître ici, que si l'organe initiateur est situé au degré de la simple « virtualité » de sa propre fonction, comme c'est trop évidemment le cas dans la Maçonnerie présente, il ne saurait avoir le rôle d'attribuer des « missions » de ce caractère transcendant et proprement avatârique, dont le contrôle lui échapperait par la force des choses, et, sous ce rapport, il est indifférent que le récipiendaire soit un être ayant déjà atteint l'identité principielle, ou au contraire quelqu'un qui n'a aucune réalisation spirituelle, même de l'ordre le plus élémentaire.

Il nous reste à éclaircir un dernier point. Dans le texte de René Guénon une phrase dit que, par la « rédescente » à laquelle se réfèrent les degrés ultérieurs au 30e, « sont apportées à toute l'organisation initiatique les influences spirituelles destinées à la vivifier ». Cela établit un rapport direct et précis entre l'organisation initiatique qui possède ces grades et les influences spirituelles que comporte une « réalisation descendante ». Alors, on se demande quelle est la relation qui subsiste entre les dits grades et une telle réalisation, alors que nous avons conclu qu'il ne peut s'agir là de l'initiation que cette réalisation nécessite. Il y a, à cet endroit, plus précisément, deux questions ; Quelle signification reste-t-il à attribuer au symbolisme « descendant » constaté pour les trois derniers degrés de l'Ecossisme ? Si ce symbolisme est propre aux dits grades (1), quelle est la chose conférée par ceux-ci?

La réponse à ces questions ne saurait être trouvée, ni facilement ni complètement, parce que les choses dont il s'agit sont en rapport avec des points réellement énigmatiques concernant l'origine et la nature de l'initiation maçonnique ou tout au moins des hauts grades superposés à la « Maçonnerie bleue ». Néanmoins, il nous semble qu'on peut tenter quelques vues, à l'aide de la méthode du symbolisme, et en tenant compte de diverses données traditionnelles concernant les hiérarchies initiatiques.

est celle de la *Wirâthah*, l'Héritage, qu'utilise en fait le Cheikh el-Akbar. Ainsi donc toute la différence constatée se réduit, au fond, à une question de précision terminologique.

1. Il est utile de noter que le régime de 33 grades n'est pas, ou n'a pas été partout le même ; quelquefois le 33e est le *Kadosh*, mais cela ne peut être que le résultat d'une de ces altérations dont on a tant d'exemples. Par ailleurs, le triangle inversé ne se trouve pas mentionné dans tous les manuels parmi les attributs des trois derniers degrés. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

Toute organisation initiatique reproduit, plus ou moins explicitement, dans sa hiérarchie de grades, soit effectifs, soit simplement symboliques, la figure d'un centre spirituel. Ce centre est naturellement celui dont cette organisation procède immédiatement et auquel elle reste toujours, consciemment ou non, attachée et subordonné, ainsi que toute la forme traditionnelle correspondante. Celui-ci est lui-même une figure du Centre Suprême dont émanent et dépendent, d'une façon plus ou moins directe, les centres particuliers de chacune des formes traditionnelles existantes. Au sommet de ce dernier, ainsi que l'a exposé René Guénon dans son *Roi du Monde*, se trouvent les trois fonctions suprêmes, du *Brahâtmâ* et de ses deux assesseurs, le *Mahâtmâ* et le *Mahânga*, qui régissent chacun l'un des « trois mondes » (qui constituent le *Tribhuvana* de la tradition hindoue). Ce ternaire de fonctions a sa correspondance dans la hiérarchie supérieure de tout centre spirituel d'une tradition particulière. René Guénon en a signalé le fait dans le cas du Lamaïsme, dont les trois fonctions du *Dalaï Lama*, du *Tachi-Lama* et de *Bogdo-Khan* sont assez visibles dans le monde extérieur. On peut citer dans le même ordre, le cas de la tradition islamique où le sommet de la hiérarchie spirituelle, ici purement ésotérique, est occupé par le *Qutb*, le Pôle, et ses deux Imâms, l'un à sa droite, l'autre à sa gauche, régissant respectivement le *Malakût* et le *Mulk* (1).

Ces fonctions, envisagées tant dans l'ordre de la tradition universelle que dans l'ordre des traditions particulières, étant les plus élevées que comporte la hiérarchie initiatique normale, et par lesquelles sont véhiculées les influences spirituelles dans les domaines qui leur correspondent, apparaissent comme des cas de réalisation descendante, mais il est utile de procéder à un examen plus spécial pour faire ressortir clairement cette conclusion. Ainsi, pour ce qui est d'une tradition particulière comme l'Islam, les fonctions de ce genre sont naturellement représentées par des *Awliyâ* (sing. *Walî*) en tant qu' « héritiers » du Prophète dont procèdent toutes les fonctions traditionnelles de l'Islam, et le *Qutb*, par exemple, est l'Héritier prophétique par excellence, car cette fonction fut à l'origine proprement celle du Prophète dont les Imâms étaient Omar et Abû Bakr. Mais ce qui est intéressant dans l'ordre de la tradition universelle, c'est que, d'après le Cheikh el-Akbar (*Futûhât*, ch. 73), le Pôle islamique et ses Imâms ne sont que des représentants

1. Un autre cas est celui de la tradition chinoise, avec l'Empereur, dans sa fonction de Médiateur entre le Ciel et la Terre, et ses deux Conseillers, de droite et de gauche, à une époque où les détenteurs de ces fonctions étaient réellement identifiés aux principes qu'ils représentaient dans le domaine de leur tradition.

de certains prophètes vivants qui constituent la hiérarchie fondamentale et perpétuelle de la tradition dans notre monde. Cette correspondance est indiquée selon une configuration spéciale de la hiérarchie supérieure islamique, dans laquelle le Pôle et les deux Imâms sont comptés dans le quaternaire des *Awtâd*, les Piliers, fonctions sur lesquelles repose l'Islam et dont les positions symboliques sont aux quatre points cardinaux. Ces *Awtâd* sont les « vicaires » (*nuwwâb*, sing. *nâib*) des quatre prophètes que la tradition islamique générale reconnaît comme n'ayant pas été atteints par la mort corporelle : Idrîs (Hénoch), Ilyâs (Elie), Aïssa (Jésus) et Khidr. Les trois premiers sont proprement des *rusul*, c'est-à-dire des « législateurs », mais qui n'ont plus le rôle de formuler quelque loi nouvelle du fait que le cycle légiférant est fermé avec la révélation mohammadienne. Le quatrième, Khidr, au sujet duquel il y a communément divergence quant à savoir s'il est un « prophète » (*nabî*) ou un saint (*walî*), correspond d'après le Cheikh el-Akbar à une fonction de Prophétie générale qui, par définition normale du reste, ne comporte pas d'attribut légiférant (1). Ces êtres, ou plutôt ces fonctions, sont les Piliers (*al-Awtâd*) de la Tradition Pure (*ad-Dînu-l-Hanîfî*) qui est évidemment la Tradition primordiale et universelle avec laquelle l'Islam s'identifie en son essence. Il faut ajouter que si ces fonctions primordiales sont désignées ainsi par des Prophètes qui ne sont apparus que dans le cours du cycle humain actuel, ce n'est là chez le Cheikh el-Akbar, qu'une façon d'appuyer, par des faits reconnus par la tradition islamique en général, l'affirmation de l'existence d'un Centre suprême hors de la forme particulière de l'Islam et au-dessus du centre spirituel islamique. Sans préciser (du moins à l'endroit des *Futûhât* auquel nous nous rapportons) quelles sont leurs positions hiérarchiques, le Cheikh el-Akbar dit que de ces quatre, l'un est *Qutbu-l-Alami-l-Insânî* (le Pôle du Monde Humain) et *Majlâ-l-Haqq* (le Lieu Théophanique, ou la Manifestation de la Vérité divine), titres qui correspondent assez littéralement au « Roi du Monde » régissant le *mânava-loka*, et deux en sont les Imâms ; tous ensemble constituent un quaternaire qui correspond aux quatre *Arkân* (Angles ou Appuis) du Temple de la Tradition (dont la *Kaabah* est un symbole). Cette façon imprécise d'exprimer les choses s'explique sans doute par le fait que les quatre principes universels que ce quaternaire représente sont dans leur réalité essentielle un seul, qui est

1. Cette Prophétie est celle des « Sciences et des Notifications divines » dont nous avons fait mention dans une note précédente, mais, de plus, Khidr a un caractère spécial de fonction directrice pour des cas spirituels toujours particuliers et exceptionnels. Nous espérons pouvoir traiter de la question de Khidr dans une étude spéciale.

le Verbe Universel résidant au centre du Monde humain, et que lorsque ce principe unique manifeste ses attributs par les quatre fonctions primordiales qui apparaissent alors comme l'expression de quatre principes, tous ces principes interviennent dans chacune des dites fonctions, mais seulement dans des proportions et sous des rapports différents, de sorte qu'on ne peut leur assigner une répartition rigoureusement systématique et exclusive (1). Il nous semble que, en dehors d'autres raisons plus particulières d'ordre cyclique, c'est là que réside aussi, au fond, l'explication des assimilations et des interchangements que l'on constate fréquemment entre les entités qui représentent ces fonctions prophétiques : Ilyâs identifié à Idrîs, et c'est le Cheikh el-Akbar lui-même qui fait cette identification dans ses *Fuçûçu-l-Hikam* ; Khidr assimilé à Ilyâs ; Khidr, encore, identifié au Pôle Suprême, comme on le trouve chez Abdu-l-Karîm al-Jîlî dans son *Al-Insânu-l-Kâmil*, chap. 57 (2) ; enfin Idrîs qui préside aux sciences cosmologiques, car il est identifié aussi à Hermès, siégeant au ciel du Soleil au lieu de celui de Mercure, et changeant ainsi de place avec Aïssa qui préside aux sciences purement spirituelles.

Mais quoi qu'il en soit des positions que peuvent occuper ces quatre Prophètes dans la hiérarchie suprême de la tradition, comme ils sont nécessairement des cas de réalisation descendante, le Pôle islamique et ses deux Imâms, ou encore les quatre *Awtâd*, qui leur correspondent d'une façon ou d'une autre, doivent l'être également (3), et la même situation doit se trouver dans la hiérarchie des centres spirituels des autres formes traditionnelles. C'est là un premier point que nous voulions établir sous le rapport des correspondances.

M. VALSAN.

(*A suivre*).

1. On pourrait comprendre cette situation par analogie avec ce qui existe dans le domaine de la manifestation grossière, où les quatre éléments se trouvent, en fait, tous réunis dans chaque point du monde corporel, mais dans des proportions différentes, ce qui entraîne selon les cas, la prédominance tantôt de l'un de ces éléments, tantôt de l'autre.

2. Chez ce Maître, Khidr est le Pôle Unique et Totalisant, le Roi des *Rijâlu-l-Ghaïb*, les Hommes de l'Invisible, qui sont les êtres les plus connaissants au sujet d'Allah, dont la cité se trouve dans la Terre du Sésame (*Ardu-s-Simsimah*), cette terre qui fut étalée du Reste de la Boue dont fut fait Adam, la Terre Blanche restée inaltérée dans sa nature primordiale, qui est le séjour des Prophètes, des Envoyés divins et des Saints où les hommes s'entretiennent avec les Anges.

3. Puisqu'on peut vérifier la chose dans certains des cas de « renvoyés » mentionnés par le Cheikh el-Akbar dans le texte traduit par nous, disons encore que d'après cette même autorité de l'ésotérisme islamique, Abû Yazîd al-Bistâmî a été finalement Pôle, et qu'Abû Madyân a été de son côté, en son temps, un des Imâms (il devint lui-même Pôle « une heure ou deux avant de mourir »).

« JE SUIS LA PORTE »

Considérations sur l'iconographie du portail d'église roman

I

Un sanctuaire est comme une porte s'ouvrant sur l'au-delà ou sur le Royaume de Dieu. Dès lors, la porte du sanctuaire résume à son tour, et sous le même rapport symbolique, la nature du sanctuaire entier (1). C'est ce qu'exprime l'iconographie traditionnelle du portail d'église, notamment celle du portail roman ou du portail gothique encore proche du roman.

Le portail d'église de cette époque constitue par sa seule forme architecturale une sorte de résumé de l'édifice sacré, puisqu'elle combine les deux éléments de la porte et de la niche, cette dernière étant morphologiquement analogue au chœur de l'église, dont elle reflétera le décor figural.

Du point de vue constructif, la combinaison de la porte et de la niche a pour but l'allègement du poids qui repose sur le linteau de la porte : la plus grande épaisseur du mur est ainsi déchargée sur les voussures de la niche et, par elles, sur les pieds-droits des ébrasements. Or, cette combinaison de deux formes architecturales, dont chacune comporte une certaine qualité sacrée, a entraîné la coïncidence des ensembles iconographiques qui se rattachent organiquement à ces formes et qui véhiculent, sous le vêtement de symboles chrétiens et en concordance avec eux, une sagesse cosmologique primordiale.

Dans toute architecture sacrée, la niche est une forme du « Saint des Saints », du lieu de l'épiphanie divine, que celle-ci soit représentée par une image dans la niche ou par un symbole abstrait, ou qu'elle ne soit suggérée par aucun signe surajouté à l'architecture. C'est là la signification de la niche dans l'art hindou, dans l'art bouddhique et dans l'art perse ; elle gardera

1. Parfois la forme architecturale d'un sanctuaire se réduit à celle du portail ; c'est le cas des torii japonais qui marquent un lieu sacré.

cette fonction dans la basilique chrétienne et même dans l'art islamique, où on la retrouve sous la forme du *mihrâb*, de la niche de prière. La niche est l'image réduite de la « caverne du monde »[1]; sa voûte correspond à celle du ciel, comme le dôme, tandis que ses pieds-droits correspondent à la terre, comme la partie cubique ou rectangulaire du temple (1).

Quant à la porte, qui est essentiellement un passage d'un monde à un autre, son modèle cosmique est d'ordre cyclique et temporel plutôt que d'ordre spatial ; aussi les « portes célestes », c'est-à-dire les portes solsticiales, sont-elles avant tout des portes dans le temps ou des césures cycliques, leur fixation dans l'espace étant secondaire (2). Le portail à niche combine donc, par la nature même de ses éléments, un symbolisme cyclique ou temporel avec un symbolisme statique ou spatial.

Ce sont là les données constantes sur lesquelles se fondent les grandes synthèses iconographiques des portails d'église médiévaux. Chacun de ces chefs-d'œuvre de l'art chrétien dégage, par un choix souverain de compossibles iconographiques, certains aspects de ce riche complexe d'idées, dont il sauvegarde toujours l'unité interne, selon la loi qui vaut que « le symbolisme surajouté soit conforme au symbolisme inhérent à l'objet » (3) : Tout le décor sculptural ou peint se rattache à la signification spirituelle de la porte, qui à son tour s'identifie à la fonction du sanctuaire et par là même à la nature de l'Homme-Dieu ; celui-ci dit de Lui-même : « Je suis la porte, si quelqu'un entre par Moi il sera sauvé » (Jean, X.9).

Par ce qui suit, nous décrirons quelques exemples du portail d'église roman, très différents les uns des autres par leurs iconographies et par leurs modalités artistiques.

* * *

Le portail du transept nord de la cathédrale de Bâle, communément appelé « portail de Saint-Gall (selon le patronyme de la

1. Cf. René Guénon : *Le symbolisme du dôme*, dans *Etudes Traditionnelles*, oct. 1938 ; voir aussi, du même auteur : *La sortie de la caverne*, *ibid.*, avril 1938, et *Le dôme et la roue*, *ibid.*, nov. 1938. Les contours de la niche reproduisent d'ailleurs le plan de la basilique rectangulaire avec l'hémicycle de l'abside. L'analogie entre le plan du temple et la forme du porche se trouve encore mentionnée dans un ouvrage hermétique paru en 1616, *Les Noces Chymiques de Christian Rosenkreutz* de Jean-Valentin Andreae. Paris, Chacornac frères, 1928 (1re traduction française).
2. On sait que les points solsticiaux se déplacent sur le ciel des étoiles fixes, dont ils font le tour en 25.920 ans ; ils déterminent cependant les directions cardinales et par là même toute mesure constante de l'espace.
3. Cf. Frithjof Schuon : *De l'Unité transcendante des Religions*, Ch. IV, *La Question des Formes d'Art*, p. 84.

chapelle contigüe), est une œuvre du plus pur style roman, dont elle possède l'équilibre statique et la sereine présence corporelle. A première vue, son iconographie est si complexe que certains ont voulu y voir un amalgame de fragments provenant d'une construction précédente, détruite par l'incendie de 1185. Nous verrons cependant que la composition des images se révèle parfaitement cohérente, dès qu'on la rapporte au symbolisme de la porte même.

Enumérons d'abord les principaux éléments du décor plastique : Le tympan est dominé par l'image du Christ assis entre saint Pierre et saint Paul, qui intercèdent auprès de Lui pour leurs protégés, le donateur et le constructeur du portail (1). Le Christ porte l'étendard de la résurrection dans sa droite et le livre ouvert dans sa gauche. C'est à cette image du Christ victorieux et juge que se rattache aussi, comme à un centre idéal, le groupe des quatre évangélistes, dont les effigies, surmontées des quatre animaux apocalyptiques, l'homme ailé, l'aigle, le lion et le veau, sont sculptées dans les pieds-droits de la porte de manière à faire corps avec les angles des ébrasements. (Pour la vue d'en face, ces sculptures sont à demi-couvertes par les colonnettes placées dans les coins des ébrasements). Cette composition, qui rappelle le décor pictural de certaines absides, est rendue plus complexe par l'adjonction d'une seconde image du Christ au linteau de la porte ; Il y est représenté comme l'époux divin qui ouvre la porte aux vierges sages, tout en tournant le dos aux vierges folles.

Le portail proprement dit est encadré par une sorte de porche extérieur, fait de pavillons superposés et que certains ont comparé au revêtement architectural d'un arc de triomphe romain. Dans deux pavillons plus grands que les autres, aux deux côtés de l'arc majeur de la niche, sont placées les statues de saint Jean-Baptiste et de saint Jean l'Evangéliste. Leur couple traditionnel se rapporte également à l'image du Christ dans le tympan, comme l'alpha et l'oméga des idéogrammes se rapportent au symbole christique. Au-dessus de ces deux statues, et dans d'autres pavillons du porche extérieur, se situent deux anges sonnant la trompette de la résurrection ; à côté d'eux, des hommes et des femmes sortent de leurs tombeaux et mettent leurs vêtements (2). En dessous des deux saints Jean, et à la hauteur des pieds-droits du portail, six autres pavillons ou

1. Le donateur est présenté, par un ange, à saint Paul. L'artiste est agenouillé à côté de saint Pierre.

2. Ce qui signifie qu'ils « revêtent » leurs nouveaux corps.

tabernacles contiennent des reliefs représentant les œuvres de charité.

A ces principaux éléments du décor figural s'ajoutent des ornements à formes animales et végétales dont nous reparlerons plus loin.

Un certain équivoque de l'iconographie résulte du fait que saint Jean l'Evangéliste s'y trouve représenté deux fois, d'une part dans le groupe des quatre évangélistes aux pieds-droits du portail et d'autre part, en opposition symétrique avec saint Jean-Baptiste, à côté de l'archivolte. Cet illogisme apparent s'explique cependant aisément par l'appartenance du même personnage à deux ensembles iconographiques distincts, qui se rattachent respectivement à l'aspect statique — ou spatial — et à l'aspect cyclique — ou temporel — du symbolisme de la porte. En effet, le quaternaire des évangélistes correspond symboliquement aux quatre piliers — ou angles — sur lesquels se fonde l'édifice sacré, car les évangélistes représentent les supports « terrestres » de la manifestation du Verbe et s'identifient de ce fait non seulement aux « angles » de l'Eglise (1), mais aussi, par analogie, aux fondements du cosmos entier, à savoir les quatre éléments et leurs principes subtils et universels. Cette analogie a son expression figurale la plus ancienne et la plus directe dans le décor pictural de certains dômes, où l'image du Christ Pantocrator domine le milieu de la coupole, tandis que celle-ci est supportée par les portraits ou les symboles des quatre évangélistes, disposés sur les trompes qui relient la coupole aux angles de l'édifice (2) : si la terre dépend du Ciel, ou le cosmos de son Principe divin, celui-ci doit néanmoins s'appuyer sur l'ordre terrestre ou cosmique pour s'y manifester en mode particulier, dans sa « descente » salvatrice. C'est ce rapport ontologique qu'exprime, par la nature même des choses, l'ordre statique du temple, dont nous retrouvons comme le schéma réduit dans les éléments du portail, où le tympan correspond au dôme et les quatre piliers des pieds-droits aux quatre angles de l'édifice.

A l'aspect « statique » du symboliquement spatial du cosmos

1. D'une manière générale, les apôtres sont identifiés aux « piliers » de l'Eglise, selon la description de la Jérusalem céleste, dont les murs sont fortifiés de douze piliers portant les noms des apôtres (Apocalypse, XXI, 14) ; la Jérusalem céleste est le prototype du temple chrétien. Le thème iconographique des évangélistes faisant corps avec les piliers du portail se retrouve en maints autres portails romans, en France et en Lombardie.

2. Ainsi par exemple dans l'église de San Vittorio in Ciel d'Oro, dont la coupole à mosaïque date du Ve siècle. Cette église est aujourd'hui intégrée dans le complexe de la basilique de saint Ambroise, à Milan.

ou de la révélation divine — s'oppose en un certain sens son aspect cyclique et temporel, que symbolisent, dans l'iconographie présente, les deux saints Jean, le précurseur du Christ et l'apôtre de l'Apocalypse, dont les fonctions respectives marquent les termes extrêmes du cycle de la révélation du Verbe divin sur terre, de même que leurs fêtes, situées aux environs du solstice d'hiver et du solstice d'été, correspondent aux deux « points de virement » du soleil, qui est lui-même l'image cosmique de la Lumière « qui illumine tout être venant dans ce monde » (*Jean*, I.9) (1). L'analogie des deux saints Jean avec les deux solstices est suggérée, dans le portail de Saint-Gall, par leur position aux deux extrémités de l'archivolte, que l'iconographie de maints portails contemporains, ornés des signes zodiacaux, identifie au cycle céleste.

Les deux solstices sont appelés « portes » (*januae*), parce que c'est par eux que le soleil « entre » dans la phase ascendante ou dans la phase descendante de sa marche annuelle, ou parce que deux tendances cosmiques opposées « entrent » par eux dans le milieu terrestre, le symbolisme relativement spatial de la porte traduisant une réalité cyclique et temporelle. Rappelons ici le symbolisme de Janus (2), le dieu protecteur des *collegia fabrorum*, dont l'héritage paraît bien avoir passé aux corporations artisanales du moyen âge. Dans le Christianisme, les deux visages de Janus se sont identifiés aux deux saints Jean, tandis que son troisième visage, la face invisible et intemporelle du dieu, se révéla en la personne du Christ. Quant aux deux clefs d'or et d'argent, que détenait le dieu antique des initiations, elles se retrouvent dans la main de saint Pierre, comme le montre le relief au tympan de notre portail.

La révélation cyclique, disions-nous, implique un ordre inverse de celui de la révélation « statique » et symboliquement spatiale du Verbe, car la première opère une résorption du monde terrestre dans le monde céleste, après la discrimination entre les possibilités susceptibles d'être transformées et celles qui seront rejetées. C'est le jugement auquel se réfèrent certains

1. « ...Il en est ainsi également de l'image où se manifeste la Bonté divine, ce grand soleil qui est toute lumière et dont l'éclat ne cesse jamais, parce qu'il est un faible écho du Bien, et c'est lui qui éclaire tout ce qui peut être éclairé, c'est lui qui possède une lumière débordante et qui déverse sur la totalité du monde visible, à tous les échelons du haut en bas, l'éclat de son propre rayonnement... », Saint Denis l'Aréopagite, *Les Noms Divins*, III, 3, traduit par M. de Gandillac.

2. Cf. René Guénon : *Les Portes solsticiales*, dans *Etudes Traditionnelles*, mai 1938 ; *Le Symbolisme du Zodiaque chez les Pythagoriciens*, *ibid.*, juin 1938 ; *Le Symbolisme solsticial de Janus*, *ibid.*, juillet 1938 ; *La Porte étroite*, *ibid.*, déc. 1938 ; *Janua Coeli*, *ibid.*, janvier-février 1946.

éléments de l'iconographie, comme les anges sonnant de la trompette, et que la parabole des vierges sages et folles, représentée sur le linteau de la porte, rattache directement à l'idée de la porte : le Christ-époux se tient sur le seuil de la porte du Royaume céleste, invitant les unes et refusant l'entrée aux autres. Or, c'est aux pieds de cette image du Christ que se trouve le centre géométrique de toute la construction du portail, qu'on peut inscrire en un cercle divisé par six et par douze (1).

La porte n'est autre que le Christ lui-même ; c'est ce qu'enseignent également les représentations des six œuvres de charité, qui font partie du thème du jugement dernier, selon les paroles que le Seigneur adressera aux élus : « Venez, vous qui êtes bénis de mon Père ; recevez en héritage le royaume qui vous a été préparé dès la création du monde. *Car j'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire ; j'étais étranger, et vous m'avez recueilli ; j'étais nu, et vous m'avez vêtu ; j'étais malade, et vous m'avez visité ; j'étais en prison, et vous êtes venu auprès de moi...* En vérité, je vous le déclare, toutes les fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, vous me l'avez fait à moi-même... ». Et aux damnés, le Christ dira : « Retirez-vous de moi, maudits, allez dans le feu éternel... Car j'ai eu faim, et vous ne m'avez pas donné à manger ; j'ai eu soif, et vous ne m'avez pas donné à boire ; j'étais étranger, et vous ne m'avez pas recueilli ; j'étais nu, et vous ne m'avez pas vêtu ; j'étais malade, et vous ne m'avez pas visité ; j'étais en prison, et vous n'êtes pas venus auprès de moi... » (*Matth.*, XXV, 34-41).

La charité, c'est donc reconnaître le Verbe éternel dans les créatures ; or, celles-ci montrent leur vraie nature en tant qu'elles sont pauvres et indigentes, c'est-à-dire dépouillées de prétention et de pouvoirs propres. Celui qui reconnaît la présence de Dieu dans le prochain, la réalise en lui-même ; c'est ainsi que la vertu spirituelle conduit vers l'union avec le Christ, qui est la Voie et la Porte divine. Ne franchira cette Porte que celui qui est essentiellement devenu lui-même cette Porte, ainsi que l'exprime le mythe du voyage posthume de l'âme selon la

1. Cf. P. Maurice Moullet : *Die Galluspforte des Basler Münsters*, Bâle, 1938. Rappelons que les proportions d'un édifice sacré résultent normalement de la division régulière d'un cercle directeur, image du cycle céleste. Par ce procédé, la proportion, qui affirme l'Unité dans l'espace, est conciemment rattachée au rythme, qui exprime l'Unité dans le temps. C'est ce qui explique, dans le cas des portails romans, leur harmonie à la fois évidente et irrationnelle : les mesures échappent au principe quantitatif du nombre.

Kaushîtaki-Upanishad : quand l'âme arrive au soleil, celui-ci l'interroge sur son identité, et ce n'est qu'en répondant « je suis Toi » qu'elle entre dans le monde divin. La même vérité se retrouve dans l'histoire du Soufi persan Abû Yazîd al-Bisthâmî dont l'esprit, après la mort, se présente devant Dieu : « Qu'est-ce que tu m'apportes ? » lui demande le Seigneur ; Abû Yazîd énumère ses bonnes œuvres ; aucune d'elles n'est agréée ; finalement il dit : « je T'apporte Toi-même », et c'est alors, seulement, que Dieu le reçoit (1).

Au tympan de notre portail, on voit l'image d'un maître maçon qui est agenouillé devant le Christ et lui offre un modèle de portail ; ainsi il offre au Christ, qui est lui-même la Porte, le symbole du Christ. Ceci exprime non seulement l'essence de toute voie spirituelle, mais aussi la nature de l'art sacré : en retraçant un prototype sacré, qu'il adaptera à telles conditions matérielles, l'artiste s'assimile lui-même à ce prototype ; en l'extériorisant, conformément aux règles transmises, il en réalise l'essence.

II

Pour ce qui est des ornements zoomorphes et végétaux du portail, nous allons les considérer à part afin de les situer dans un cadre plus général, car ils représentent quelque chose comme des réminiscences d'une iconographie plus ancienne, voire préhistorique, dont les formules se sont conservées autant par leur perfection décorative que par l'union organique de l'ornement — c'est-à-dire du symbole surajouté — à la forme architecturale, qui est elle-même un symbole.

Mentionnons d'abord deux motifs dont le caractère chrétien est évident, bien qu'ils apparaissent avant tout dans l'art asiatique : ce sont la roue et l'arbre de vie, deux emblèmes qui ornaient les tympans de portails au haut moyen âge, à une époque où l'on hésitait d'exposer les images de personnes sacrées à l'extérieur des églises. La roue, visiblement analogue à la roue cosmique, est constituée par le monogramme du Christ entouré d'un cercle. Quand la roue comporte six rayons formés par les lettres P et X, ses rayons correspondent aux deux axes reliant les solstices et les équinoxes et à l'axe polaire projetée sur le même plan ; quand elle compte huits rayons, constitués par le monogramme et le symbole de la croix, ses

1. Après sa mort, Abû Yazîd al-Bisthâmî apparut en songe à l'un de ses disciples et lui raconta cette rencontre avec Dieu.

rayons représentent les directions cardinales plus les directions intermédiaires (1). Quant à l'arbre, il a le plus souvent la forme d'une vigne stylisée, conformément à la parole : « Je suis la vigne » (2). L'un et l'autre de ces motifs, qui sont en relation étroite avec les principes de l'architecture sacrée, ont leurs préfigurations dans l'iconographie hindoue et bouddhiste de la niche rituelle (3). Une jonction historique a pu se produire dans le Proche-Orient.

Dans le portail roman de la cathédrale de Bâle, l'arbre de vie se perpétue sous la forme de la vigne stylisée dont les rinceaux entourent la porte. Quant à la roue cosmique, elle a été transférée au-dessus du portail, sous la forme d'une grande rosace, dont les sculptures figurales évoquent la « roue de la fortune », telle que la décrit Boèce dans sa *Consolation de la Philosophie* ; le soulpteur s'est lui-même représenté au point le plus bas de cette roue.

Les motifs zoomorphes que l'on rencontre le plus souvent sur les portails médiévaux, sont le lion et l'aigle et leur mélange, le griffon, ainsi que le dragon. Le lion et l'aigle sont des animaux essentiellement solaires, de même que le griffon, dont la double nature symbolise les deux natures du Christ (4). Au portail de la cathédrale de Bâle, des groupes d'aigles et des couples de lions à une seule tête constituent les chapiteaux des colonnettes placées dans les angles des pieds-droits. Quant au dragon, qu'on trouve ordinairement en couples antithétiques aux deux côtés de la porte ou de l'archivolte (5), il paraît se rattacher au symbolisme solsticial, si l'on tient compte de ses analogies dans l'art oriental et nordique. Dans le portail que nous venons de décrire, deux dragons affrontés ornent les consoles qui supportent le linteau. La position de ces dragons sous les pieds du Christ les caractérise parfois comme des forces naturelles ou infernales domptées par l'Homme-Dieu ; or, ceci n'est nullement en contradiction avec leur signification solsticiale, car c'est bien l'antithèse des tendances cosmiques, manifestée par les deux phases, ascendante et descendante, du cycle

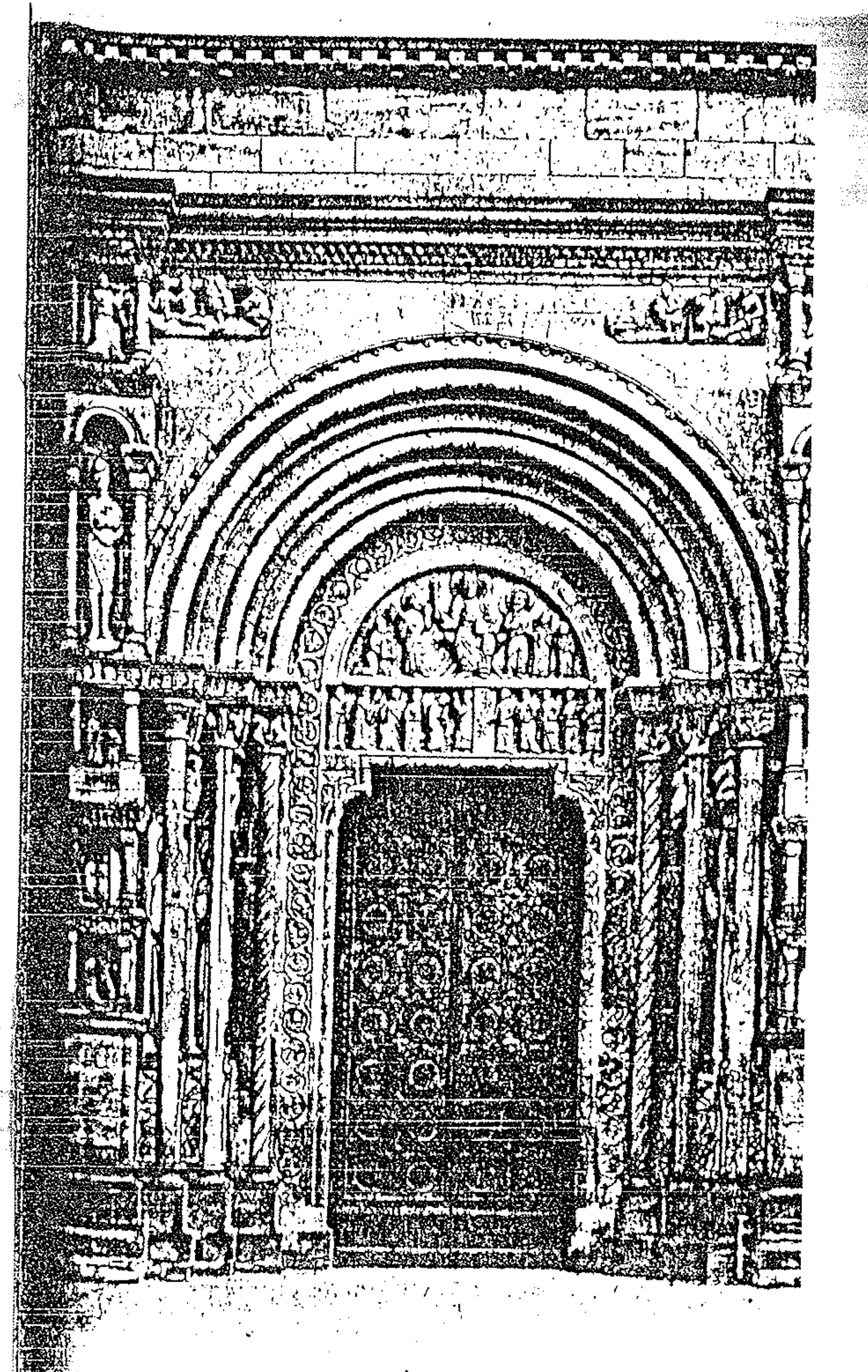
1. Une croix à huit rayons orne par exemple le tympan d'une église romane à Jaca, en Catalogne.

2. Dans l'art roman, on trouve souvent le motif de la vigne dont les rinceaux entourent toutes sortes de figures, des hommes et des animaux qui se nourrissent des raisins, des monstres qui rongent les sarments et des scènes de chasse.

3. Selon le *Mânasâra-shilpa-shâstra*, une niche sacrée doit contenir l'arbre du monde ou l'image de la divinité.

4. Cf. Dante, *La Divine Comédie*, XXXIIe chant du Purgatoire.

5. Par exemple aux portails de la Basilique de Saint-Michel de Pavie, de la Cathédrale de San Donnino d'Emilia, de San Fedele de Como.



Cathédrale de Bâle : *portail de Saint-Gall*

manuel, que transcende l'Homme-Dieu. L'art asiatique connaît ce même motif (1).

L'art hindou nous offre dans le *torana* comme un modèle de cette iconographe zoomorphe du portail. Le *torana* et l'arc triomphal qui entoure la porte d'un temple ou la niche contenant l'image de la divinité ; ses éléments ont été fixés par les codes de l'architecture sacrée, tels que le *Mânasâra-shilpa-shâstra*. Les deux bases ou pieds-droits du *torana* sont ornés par des lionnes (*shardûla*) ou des léogryphes (*vyali*), animaux solaires et manifestations de *Vâk*, la parole créatrice ; les arc-boutants se terminent en la forme du *makara*, le monstre marin qui correspond au Capricorne, le signe du solstice d'hiver. Ici encore, le symbolisme solaire est présenté sous ses deux aspects opposés et complémentaires ; la lionne correspond à l'expansion positive, donc en quelque sorte spatiale de la Lumière ou du Verbe divin, tandis que le *makara* exprime le caractère « dévorant » et transformant de la Réalité divine manifestée comme cycle ou temps. Le sommet du *torana* est généralement couronné du *kîrtti-mukha* ou *kâla-mukha*, masque terrible aux formes protéennes, qui synthétise et la lionne et le dragon marin et qui représente l'abîme insondable — et par conséquent terrifiant et obscur — du pouvoir divin de manifestation (2).

Dans l'art roman, on trouve de nombreuses analogies avec les lions et les dragons du *torana* (3), les derniers se rapprochant davantage du dragon extrême-oriental — véhiculé par l'art bouddhique et l'art seldjouque (4) — ou du dragon nordique, que du *makara* hindou, qui dérive du dauphin. Quant au *kâla-mukha*, le masque de Dieu, il ne saurait trouver dans l'art chrétien une place semblable à celle qu'il occupe dans l'icono-

1. Relevons seulement la singulière coïncidence entre un relief couronnant la Porte du Talisman à Bagdad et une miniature de l'évangéliaire irlandais de Kells, qui retrace l'architecture d'un porche (Canon Eusébien, fo. 2V) ; dans les deux compositions, un homme avec nimbe — dans la miniature irlandaise il représente le Christ — saisit les langues de deux dragons qui s'affrontent les gueules ouvertes. Le relief de Bagdad est de l'époque seldjouque, postérieure à la miniature irlandaise ; par la forme des dragons, il reflète des modèles extrême-orientaux. La composition dont il s'agit est très fréquente, avec quelques variantes, dans l'orfèvrerie nordique, dans les arts mineurs des pays d'Islam et dans l'ornementation romane.

2. Cf. Stella Kramrisch : *The Hindu Temple* ; University of Calcutta 1946 ; p. 313 sq. ; voir aussi : René Guénon : *Kâla-mukha*, dans *Etudes Traditionnelles*, mars-avril 1946.

3. L'architecture romane de Lombardie, en particulier, possède un schéma du portail à porche, dont les piliers reposent sur des lions et dont les arc-boutants sont ornés de griffons ou de dragons (portail du Dôme de Vérone, de la Cathédrale d'Assise, de l'ancienne église de Sainte-Marguerite de Como, des Dômes de Modène, de Ferrare, etc.).

4. L'art islamique du Proche-Orient, influencé par l'expansion turque des XIIe et XIIIe siècles. Les peuples turcs apportèrent dans les pays d'Islam certains traits des civilisations mongoles.

graphie hindoue et extrême-orientale (le *T'ao-T'ie* chinois), car son symbolisme est intimement lié à l'idée hindoue de l'illusion cosmique. Cependant, on en trouve d'apparentes répliques dans l'art roman, notamment sur des chapiteaux et sans qu'on puisse en déterminer la signification (1).

Le *kâla-mukha* comporte un double aspect : d'une part, il représente la mort, et dans ce sens il couronne aussi la porte du temple, car celui qui franchit cette porte doit mourir au monde ; d'autre part, il symbolise la source de la vie, ce que suggèrent les flots d'ornements végétaux et zoomorphes qui jaillissent de sa gueule. Ce dernier trait a son analogie dans l'art chrétien médiéval qui connaît le masque de lion « crachant » des formes végétales ; ce motif remonte probablement à l'antiquité et s'identifie par ailleurs au masque de lion émettant un jet d'eau ; c'est une image du soleil, source de vie, donc en définitive un symbole analogue au *kâla-mukha* (2). Dans l'art chrétien, il assume la signification du lion de Juda dont émane l'arbre de Jessé ou la vigne du Christ (3).

On pourrait facilement multiplier ces exemples de thèmes asiatiques passés dans l'art chrétien du moyen âge. Ceux que nous venons de mentionner suffiront pour faire entrevoir le vaste courant folklorique où baigne l'art médiéval d'Occident, courant dont les sources sont préhistoriques et qui a été tour à tour renouvelé par des apports directs d'Orient. Dans bien des cas, il serait difficile sinon impossible de dire ce que ces motifs signifiaient pour l'artisan chrétien. En tout état de cause, la logique inhérente aux formes comme telles favorisait le réveil, sous le rayon d'une sagesse contemplative, des symboles enfouis dans cette mémoire collective qu'est le folklore.

Il y a dans l'iconographie zoomorphe du portail roman un aspect terrible et souvent grotesque, où se trahit un réalisme spirituel qui n'est pas sans parenté intérieure avec le symbolisme gorgonesque du *kâla-mukha*. Ceci est analogue à ce qui se passe dans l'ambiance cosmique aux approches du solstice : le virement cyclique imminent déclenche des contrastes extrêmes ; quand la porte du ciel (*janua coeli*) s'ouvre, la porte des enfers

1. Par exemple à Saumur, Tournus, Venosa, Königslauterbach, etc. On le trouve aussi, sous une forme plus schématique, dans l'orfèvrerie scandinave préchrétienne.

2. L'art gréco-romain a pu absorber des motifs orientaux comme éléments purement décoratifs, et dont l'art médiéval dégagera de nouveau le caractère symbolique.

3. Au tympan du portail méridional de Saint-Godehard à Hildesheim, en Saxe, sont représentés deux lions dont les gueules émettent des plantes stylisées.

(*janua inferni*) s'entr'ouvre également. Certaines images terrifiantes aux murs du portail ont la fonction de briser les influences mauvaises ; parfois leur aspect grotesque aide à « objectiver » les puissances ténébreuses, en dévoilant leur vraie nature. La même fonction assume, aux approches du solstice d'hiver, certaines coutumes populaires, où l'on chasse les mauvais esprits à force de mascarades grotesques (1).

TITUS BURCKHARDT

(*A suivre*)

1. Cette coutume s'est conservée surtout dans les vallées alpines.

ÉTUDES D'ARCHÉOLOGIE TRADITIONNELLE (1)

V

On voit dans l'apside de la basilique de Saint-Jean de Lyon le baptême et l'onction de l'hospitalité chrétienne, guidée par la charité et la vertu de la croix, mise à la place de la chevalerie antique. On voit à Autun, dans l'*atrium* de saint Lazare, le grand protecteur des hospitaliers, le docteur chrétien arrachant l'épine, la haie de la griffe du lion. Le chevalier romain saint Eustache, ou du « bon épi », de la « bonne parole », est converti à la vue de la croix qui apparaît sur la tête du cerf. Puis le vieillard Siméon, dont le nom signifie « grandeur » et « humilité », reçoit dans ses bras l'enfant Jésus. A côté on voit Balaam ou le faux prophète trahissant le peuple de Dieu, vaincu par le témoignage de son ânesse, qui signifie la science traditionnelle. Le mot *AThON*, qui signifie ânesse, a la plus grande affinité avec le mot *AIThN*, partie exotérique de la Kabbale, dont plusieurs savants font venir le nom d'Athéné ou de Minerve. Le mot *AZeN*, qui signifie « oreille » et qui a tant de rapport avec l'*asinus* des Latins, indique aussi la même connaissance. Enfin le mot *AZeL*, qui rappelle l'*asellus* des Latins, indique la partie la plus élevée de l'initiation kabbalistique. Ceci explique les étranges honneurs dont l'âne était l'objet dans les orgies de la « fête des fous ». Quant au mot fou, ou FOL, il vient du mot chaldéen *PaVL* qui signifie une « fève ».

1. Cf. *Études Traditionnelles* de mars 1947, octobre-novembre et décembre 1952 et mars 1953.

Le roi des fous était en effet le roi de la fève, le chef des *fabri*, le roi de la foule, le roi élu. C'était le roi mage élu par le page. De là les analogies de la feuille et de la page. Le *liber* représente l'écorce de l'arbre encore un peu sauvage nommé *PAG*, et dont les produits sont comparés à des fèves. *PhVL*, appelées par Martial de « rudes prémisses » cueillies et *faba fabrorum prototomique rudes* (Epig. lib. X, 48). Il est remarquable que l'auteur latin emploie le mot « tome » qui est un des termes servant à signifier un livre. Le *Mar-Pagus* était placé dans la corvée dite des argillers ou des fabricateurs d'urnes, de vases de terre. Il était représenté par un orme séculaire (Terrier de Saint-Andoche). Dans le langage du pays l'*argol* est synonyme des mots *breuil* et *ardenne* qui indiquent la figure géométrique du lieu retranché, le *péribole* d'une forêt.

L'arbre mystique planté par les *dendrophores* était environné d'un amas de branches, mêlées à des pierres et de la chaux par les *centonarii*. Puis venaient les *fabri* avec leurs gonds, leurs serrures et leurs clefs, pour garder la porte de l'enceinte. Quant aux feuilles de l'arbre, elles étaient en sûreté dans la haie, c'est-à-dire que la liberté des habitants de la banlieue d'Autun confiée aux bûcherons, aux maçons et aux forgerons mystiques, était écrite sur la feuille, sur la carte où se trouvait aussi inscrit le droit de *haia*.

L'Eglise, en acceptant la mission de protéger ces immunités, spiritualisa tous les symboles, afin de remonter à l'auteur de la véritable liberté des enfants de Dieu, sans laquelle les immunités de la terre ne sont que de transitoires illusions.

Ces prémisses étaient nécessaires pour faire comprendre les 4 monuments suivants, appartenant les premiers aux trois associations connues dans le droit romain sous le nom de *Dendrophori*, *Centonarii* et *Fabri*. Le quatrième paraît appartenir plus spécialement à l'association connue sous le nom de Chevalerie.

Ces monuments se trouvent dans l'église d'Auxy, près

Autun. La terre d'Auxy, à laquelle se lient les franchises de l'église d'Autun et des habitants de la banlieue, est remarquable par un menhir ou pierre levée et par un retranchement antique appelé « les fossés de Verrey ». Ce retranchement de forme carrée a, d'après un plan fort exact dressé il y a environ cent ans, 132 pieds de côté à l'intérieur, un *agger* de 6 pieds de chaque côté, ce qui fait pour la 2e ligne 144 pieds de côté. Les fossés ont environ 16 pieds, et la figure totale a 176 pieds de côté. Le menhir, d'après la moyenne des évaluations données, aurait 14 à 15 pieds ou 168 à 176 pouces de hauteur. Toutes ces mesures sont, comme on le voit, du nombre de celles que nous avons signalées tant de fois.

On remarque dans cette église, à gauche en entrant, un chapiteau pour l'explication duquel nous devons signaler les faits suivants :

Il existe 4 formules numériques dont la somme donne 7.392, l'un des nombres qui expriment la durée traditionnelle du monde. Ces formules sont les suivantes :

APh, HcaP	1.888 (27)
AA	2.112
532 + 1.260	1.792
1.600	1.600
	7.392

Le même résultat s'obtient par 14 clefs ou par la clef d'or, placée dans les images maçonniques en regard de la balance.

528 ou la clef, multiplié par 14 ou l'or, donne en effet 7.392.

La rose d'or ou 530 × 14 donne le même nombre plus 28, qui est le nombre du mot *cHaIeI*, la vie.

Les 7 âges ou 7.392 (nombre égal à 7 forces, à 7 douleurs, *AON* = 1.056) divisés par 1.200 donnent 6 âges de 1.200 années + 192, nombre du mot « levain », masse de fermentation.

Le nombre 192 + 28 obtenu par la substitution de la rose

d'or à la clef d'or ou la vie réelle et éternelle, à la vie d'épreuves et de passage, donne le nombre 220 qui est celui du mot *CaR*, l' « agneau », symbole du roi de la cité sans fin.

Tous les archéologues que nous avons eu l'occasion de consulter ont été d'avis que les 4 signes les plus spéciaux de cette figure sont les clefs. Nous avons expliqué plus haut l'autre signe que nous regardons comme une clef du genre de celles qu'on appelle griffes. Or, les 4 clefs, ou 528 × 4 = 2.112, ou le nombre de la formule *AA*. A côté des 4 clefs sont 4 anneaux. L'anneau sigillaire, en hébreu *cHaTaM*, vaut 448. Ce nombre multiplié par 4 donne 1.792. Après ce résultat, il était naturel de rechercher la formule 1.888 et la formule 1.600. On voit sur les côtés du chapiteau 2 anneaux sigillaires ou 448 × 2 = 896 ; une agrafe, en hébreu *AGRVPh* = 290 ; des dents de scie, *MaShOR* = 546. Le signe le plus apparent de la figure est plus difficile à bien définir. Nous pensons qu'il faut y voir une sorte de griffe à laquelle on a donné le nom vulgaire de clef venant du mot hébreu *CheLaPh*, qui indique un instrument à l'aide duquel on enlève les écorces de l'arbre de la science (Voir Mercier sur ce mot et sur le mot *KaLaPh*.). Le mot *CheLaPh* vaut 130 (28). 896 + 290 + 546 + 130 + 26 ou le nombre radical des formules qui mesure la hauteur et la largeur de l'église d'Auxy, donne 1.888. L'arbre de la science est un arbre à 10 branches. La valeur du mot *AaTs*, un arbre, est 160. 160 × 10 = 1.600. Cet arbre, que nous regrettons de ne pouvoir reproduire, se trouve représenté près de l'arc triomphal d'Auxy, du côté de l'Evangile où se trouvent les clefs.

En face du premier chapiteau on en voit un second, qui représente le devoir principal des maçons, sous le symbole d'une chape ou d'un enchapement qui couvre la clef de l'édifice. Le mot « chape » est employé généralement dans les arts pour exprimer un voile, depuis la chape qui couvre le corps, jusqu'au chapeau qui couvre la tête, et le *chapet* qui n'est qu'un soulier destiné à protéger le pied, jusqu'au

chapiteau de la colonne, regardé dans la symbolique du moyen âge comme un docteur servant à enseigner la science sous des images, et jusqu'à la chape composée de briques, de tuiles, de pierres et de bois mêlés à du mortier qui défend la partie extérieure d'un édifice. Pendant que les *dendrophores* montent la charpente de la maison depuis le sol jusqu'au faîtage, les *centonarii* ou maçons remplissent les intervalles vides de cette charpente et la garnissent d'une chape, d'où le rapport du mot latin *trabea* avec le mot *cappa*, appliqués l'un et l'autre au vêtement du corps. Le chapiteau dont nous parlons représente les matériaux maçonniques particuliers à Auxy. Ce sont des pâtureaux ou pierres de grès offrant des formes carrées ou oblongues, comme dans les monuments antiques. Ces pâtureaux sont le revêtement des murs de la cité.

Voici comment nous lisons en chiffres le chapiteau dont il s'agit :

Le secret que l'on entend voiler par la chape maçonnique a 10 numérations (les 10 doigts) dont le carré est 100. 8 carrés semblables font 800. La partie intime du secret est défendue par 5 numérations, les 5 doigts. 4 doigts, l'*index*, le *medius*, l'*annularis* et l'*auricularis* servent à pénétrer le mystère. Le carré 5 × 4 est 20 ; 4 carrés semblables font 80. Le doigt unique forme la numération 1, dont le carré est 1 ; 8 carrés semblables font 8. Or, 800 + 80 + 8 font 888, nombre de la pierre angulaire du monde. *A BeN SchThIIE*, 1 + 777, qui, par la lecture étendue de l'*A* en *ALePh*, fait 111 + 777 ou 888. Cette pierre angulaire du monde signifie, selon la force de l'expression hébraïque, la pierre de la soif étanchée. C'est parce que les Israélites marchant dans le désert ne voulurent pas se borner à l'intelligence spirituelle de cette pierre symbolisant le Sauveur futur, que Moïse fut obligé, pour satisfaire son peuple, de frapper un rocher afin d'en faire sortir de l'eau (29).

Si nous interprétons l'autre partie du chapiteau par le même principe, nous aurons 100 × 14 ou 1.400 + 20 × 7

ou 140 ; en prenant la barre pour une valeur de 7 carrés, nous aurons ensuite 1 × 14 ou 14. 1.400 + 140 + 14 égale 1.554 ou 111 × 14 signifiant l'association de deux pierres angulaires ou 777 × 2. Cette association, qui est l'union des Juifs avec les Gentils, était défendue par la loi de Moïse. C'est la violation de ce principe que les Juifs adorèrent sous l'image du veau d'or, parce que 111, *ALePh*, signifie un « veau » et 14, *ZEB*, signifie l' « or ». A mesure que l'histoire se développe, le principe de la loi cesse d'avoir la même rigueur. Sous Salomon, les Juifs s'unissent pour la construction du temple à 153.600 Tyriens, ayant pour symboles deux poissons et une colombe. Deux poissons, 14, symboles de production, multipliés par 11, nombre de la numération de la science, donnent 154. *AI quid*, 11, *DaG DaG₁ piscis et piscis*, 14. *AI* lu avec un A suscrit donne 153 + 1.000. La colombe *ThoR* vaut 600. Le symbole numérique des Tyriens donne donc naturellement 153.600. Aussi est-ce le nombre qu'indique le livre des *Paralipomènes* (30), quand il s'agit des enfants d'Hiram. Le mot *DaIaG*, pêcheur, vaut 17. Ce nombre élevé au triangle donne 153. C'est peut-être à raison de ces analogies diverses que la pêche miraculeuse de saint Pierre, ou la conversion des gentils et des maçons infidèles, est indiquée dans l'Evangile par celle de 153 poissons. Quant elle eut lieu, les Apôtres avaient travaillé toute la nuit sans rien prendre. Le Sauveur ordonne néanmoins de pêcher. Saint Jean dit à saint Pierre : « Voici le Seigneur ». Saint Pierre, qui était nu, prit alors ses vêtements et se jeta à la mer. On retira le filet et il s'y trouva 153 grands poissons (Joann. c. XXI, V. 11). Avant que saint Jean eût parlé, les autres Apôtres n'avaient pas reconnu la présence de leur maître divin. V. 4.

Ces réflexions sont importantes pour l'objet de notre travail parce que l'église d'Auxy dans laquelle se trouve le plus haut menhir du pays, est dédiée à saint Pierre et saint Paul.

Le Christianisme a trouvé le moyen d'expliquer ainsi aux

centonarii convertis des symboles qu'ils ne comprenaient pas auparavant sous un bon sens. Ainsi, au lieu de 777 répondant au mot *BeN-SchThIIE*, « le fils de la boisson », ils donnèrent à l'église les dimensions suivantes : longueur 68, largeur 26, hauteur 26. 26 et 26 donnent 52, nombre du mot *BeN*. 68 est le nombre du mot *cHIN*, la grâce, et ils mirent ainsi le « fils de la grâce » à la place du « fils de la boisson ». Le nombre 68 peut se lire aussi *EcHaNE*, « du camp », le « fils du camp », et avec l'*ALePh* supplémentaire indiquant le nombre 1, la « pierre du camp ». Cette manière de changer le sens des formules est à peu près constante dans les monuments élevés par le Christianisme, là où il existait des traditions. L'Enoch civil et l'Enoch religieux se donnaient un mutuel témoignage de bon accord dans le plan comme dans la consécration de l'édifice. Les actifs et les contemplatifs concouraient au même but.

La seconde partie du chapiteau, que nous avons expliquée par le nombre 1.554, nous paraît cependant recevoir une autre explication. Si l'on prend pour des unités les 2 fois 14 carrés et la barre pour 7 carrés de 5 × 4 ou 20, on a 7 vingts ou 140, nombre qui signifie « résurrection », et ce nombre, plus les 2 fois 14 ou 28, *cHaIeI*, la « vie », égale 168, nombre simple du mot *cHaPP* qui, lu avec un P final égalant 800, donne 888. Ce qui nous engage à penser ainsi, c'est d'abord qu'il s'agit ici d'une chape maçonnique ; c'est ensuite que la figure se trouve placée vis-à-vis de la clef 528, obtenue par 360 + 168 ; de telle sorte qu'un cercle qui a 168 unités de diamètre donne pour circonférence la mesure ordinaire du cercle 360, plus la mesure de son diamètre 168. Les données les plus précises que nous ayons pu recueillir sur le menhir ou pierre levée d'Auxy nous présentent ce monument comme ayant 14 à 15 pieds ou 168 + 8 pouces de hauteur. Enfin dans l'église de Couhard, le nombre 14 se trouvait dans la hauteur et la largeur du chœur, de manière à ce que l'addition donne 28, nombre du mot *cHaIeI*, la vie. 140 est le nombre du mot hébreu *KaM*, « ressusciter ». On

voit toute la convenance de cette formule près du principal polyandre (31), près du Champ des Urnes.

C'est un principe admis dans la philosophie traditionnelle que l'arbre est une image de l'homme, que l'homme est un arbre, *homo est arbor* (32). La formule de l'association des *dendrophori* à laquelle ont succédé « les bons cousins des bois » et les « charbonniers » est fondée sur ce principe (33). L'ancienneté de cette formule ne peut être douteuse (34). Pour l'expliquer, il faut absolument avoir recours à la langue des Chaldéens conservée par les Juifs. On y trouve de plus deux questions qui donnent une raison très simple de la qualification de druides et de saronides portée par les philosophes gaulois. Les hommes-arbres sont divisés en effet en arbres virants et en arbres courbes, expressions qui traduisent littéralement le mot grec δρῦς « un jeune arbre » « un jeune chêne », et le mot σαρωνίς « un chêne vieux »; un « arbre courbe ». Le mot « chêne » paraît venir des assemblées tenues dans les forêts, nommées par les Gaulois *sena*, et aux assemblées du moyen âge, soit civiles, soit ecclésiastiques, nommées *sène* ou *senne*. Le rapport du mot « chêne » avec le mot *sène* paraît venir de ce qu'en hébreu le mot qui signifie année est le mot *SeNE* qui, à raison de la valeur variable de la lettre *schin*, peut se prononcer *SeNE* ou *ScheNE*. De même que chez les Juifs l'année se composait de deux ordres, l'un civil qui commençait au mois de septembre, l'autre religieux qui commençait au mois de mars, les rois francs avaient deux assemblées ou sènes, l'une du printemps, l'autre de l'automne, commençant l'une en mars, l'autre en septembre, à l'instar des deux *sènes* ou synodes, l'un d'hiver, l'autre d'été, tenus par les évêques dans leurs diocèses. Cette distinction de grand *sène* et de petit *sène* qui se retrouvent dans le *Livre de la Splendeur*, sous les noms de *Idra rabba* et de *Idra suta*, est signalée dans le terrier de la paroisse de l'Hôpital le Mercier, terre qui appartint jadis à l'ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem (35).

Le principe représenté par l'arbre de vie du Paradis terrestre est le principe de foi et de soumission affective aux vérités révélées, celui pour lequel les patriarches, le peuple de Dieu et les chrétiens combattent depuis l'origine du monde. Le principe opposé, duquel sont découlées toutes les erreurs, est représenté par l'arbre de la science du bien et du mal. La société des fidèles n'a pas cessé et ne cessera jamais de montrer l'enseignement surnaturel à l'aide duquel les découvertes de la science peuvent paralyser le mal et accroître le bien. Il semble que là soit l'harmonie de ces deux arbres dont l'apôtre saint Jean ait voulu parler, quand il a représenté sur les bords du fleuve de la vérité deux arbres également beaux et également chargés de 12 fruits pendant douze mois. Il semble aussi que le Sauveur du monde ait prévu le parti que l'on pouvait tirer de la confrontation des deux Orients, lorsqu'il a indiqué au pêcheur apostolique une pêche miraculeuse dont le résultat serait l'acquisition de 153 poissons, c'est-à-dire la conversion des enfants d'Hiram qui avaient pour symbole un poisson et qui travaillèrent au temple de Jérusalem au nombre de 153 mille ou 153 familles plus 600, parce qu'ils étaient enfants de la colombe dont le nom *ThvR* vaut 600.

NOTES

27. — *APh* ou le mot « fureur, passion », vaut 1.080; *cHaPh*, formule abrégée de *PeH-cHoTaM*, signifie les accents inférieurs et moyens, c'est-à-dire lumières sorties du cerveau du premier Adam, *notio certorum luminum in Adam Kadmon* (*Kabb. denud.* t. I, p. 326). Le premier Adam est la « couronne suprême », p. 28. C'est par lui que se communique la lumière du grand monde *Aziluth*, au petit monde microcosme, ou petit Adam. *cHaPh* vaut 88. 1.080 + 808 = 1.888. C'est vers l'an du monde 1888, que paraît Tharé, père d'Abraham, indiqué dans l'Ecriture comme le chef de l'idolâtrie et dont le nombre est identique au nom mystique

grec de Bacchus, Γης, et au nom hébreu du signe d'initiation aux mystères *RacHaTh*, un van.

Le nombre 2.112 s'obtient par la formule *AA* (*ARICh ANPIN*) ou l'homme à la grande face, indiquant le mystère de « patience », comme la première formule indiquait le mystère de « passion ». Les deux A valent chacun 1.000 et ils indiquent ainsi deux familles, alephs. L'une est représentée par la première valeur de l'A qui est 111 ; l'autre par la seconde valeur de l'A qui est 1. 2.000 + 111 + 1. = 2.112. Ce nombre, ajouté à 1.888, donne 4.000, ou la révélation du grand char, qui se fit en l'an 4.000 du monde par la naissance du Christ, ayant pour mission de détruire l'idolâtrie par l'incarnation, et de réunir, par cette œuvre de la sagesse divine, les Juifs et les Gentils.

Le nombre 1.792 est indiqué dans l'Apocalypse. C'est après avoir comparé la vie de l'Eglise à l'union des deux cycles lunaire et solaire, dont la révolution se fait en 532 ans, que l'apôtre place un cycle de 1.260 jours mystiques, comparés par plusieurs auteurs à des années. 532 + 1.260 = 1.792. Ces 1.260 jours sont l'époque du règne de la bête comparée à la doctrine d'Egypte et de Babylone. C'est au bout de ces 1.260 jours que les deux témoins Enoch et Elie doivent être mis à mort. La colombe *IONe* 66, plus la roue *GaLGaL* 66, donne 132, nombre du mot *KaBbaL*, tradition. La colombe représente la loi, la roue de la prophétie ; 66 + 66 et l'unité qui résulte de l'accord de deux choses, donne 133. Ce nombre, multiplié par le nombre des 4 Evangiles ou des 4 révélations de la bonne nouvelle, donne 532. 126, nombre du cheval *SOS*, représente la chevalerie. Cette chevalerie 126, multipliée par les 10 numérations traditionnelles, donne 1.260. Pendant que les chrétiens voyaient dans ces deux témoins la vie active et la vie contemplative, la vie séculière et la vie monastique, le clergé et le peuple, voici ce qu'y voyaient les « frères » et « amis ».

« On sait, dit *le Thuileur de l'Ecossisme*, p. 126, que ces deux personnages Enoch et Elie ne sont qu'allégoriques ». Tout franc-maçon devrait savoir que l'art royal n'a comme les anciens mystères d'autre but que la connaissance de la nature, où tout naît, tout se détruit, tout se régénère ».

On sait comment en l'an maçonnique 5792, ou en l'an 1792 de l'ère vulgaire, furent réalisés contre les deux ordres de l'Eglise, contre les deux témoins, les vœux de l'auteur du *Système de la nature*. Quelques mois après, Anacharsis Clootz déclarait dans le sein de la Convention qu'il ne reconnaissait d'autre Dieu que la Nature et d'autre souverain que le genre humain, peuple-Dieu.

L'apôtre parlant ensuite, cap. 20, des dernières souffrances de l'Eglise, les compare à un cycle de 1.600 unités (*stadia mille sexcenta*). Le stade est un lieu de course, de progrès, *curriculum*. Les Latins nomment le temps *curriculum vitæ*.

Nous ferons remarquer que le mot *VAN*, signe d'initiation, représente dans l'Orient un cycle de 60 années, et que que les mystères antiques se liaient à l'astrologie judiciaire. Cette erreur n'était que l'abus superstitieux des véritables prophéties. Du reste, deux des plus grands partisans de l'astrologie judiciaire avaient fixé, dès le XVe siècle, les grandes épreuves de l'Eglise, l'une en 1789, l'autre en 1800.

28. — Nous avons dit plus haut que le signe de cette figure se compose des lettres *Caph* et *KOph*, plus deux H ou deux accents. La lettre *KOPh* ou le grand C représente le carré des 10 doigts ; il vaut 100. La lettre *CaPh*, qui représente la main, vaut 20, comme les 5 doigts de la main multipliés par 4 doigts. Le pouce ou le doigt majeur est représenté par la lettre *HAa* qui vaut 5 ou 6 suivant sa valeur simple ou étendue. 100 + 20 + 5 + 5 = 130, ou la « clef », en hébreu la hache, *CLPh*. On peut compter aussi 100 + 20 + 6 + 6 = 132 ou le mot *KaBbaL*, tradition. On distingue un *Hae* supérieur et un *HAe* inférieur, 20 + 6 = 26, nombre du nom de la vie éternelle et sans fin, *IeHoVaH*. 100 + 6 = 106, nombre du mot *AaVL*, la profondeur des eaux inférieures, et aussi du mot *KO*, « ligne, espérance ».

29. — *Omnes eumdem potum spiritalem biberunt. Bibebant autem de spiritali consequente eos petra (Petra autem erat Christus). Sed non in pluribus eorum beneplacitum est Deo* (*I. Cor. c. X, v.* 4, 5).

30. — *II. lib. c. II, v.* 17.

31. — La base de la pierre de Couhard avait 72 pieds de largeur. Ce nombre, divisé pour former une croix, donne la longueur de l'église 52; plus 20, mesure de la largeur. 72 est le nombre de la nuée kabbalistique *AaB*, mot qui, lu en plein, donne *AaIN-BaTh*, la « pupille de l'œil », la fille de l'œil. 52 répond au mot *BeN*, « fils »; 20 répond au mot *cHoZE*, « voyant ». L'église est dédiée à saint Léger, spécialement invoqué pour la vue.

32. — *Kabb. denud.* t. I, p. 627.

33. — Voir dans le corps des notes, la citation d'une partie de la formule de réception.

34. — « Ce compagnonnage existe encore dans une grande partie de l'Europe, et il y a conservé le même cérémonial mystérieux. La Forêt noire, les forêts des Alpes et du Jura, sont peuplées de ses initiés » (*Hist. pitt. de la Franc-Maçonnerie*, p. 363). — Le devoir cité par l'auteur de cet ouvrage est celui des charbonniers devenus chrétiens et expliquant la formule dans un sens conforme à l'esprit de cette religion. La formule que nous citons plus loin est plus vague, plus philosophique, et se rapporte davantage au devoir primitif qui peut s'appliquer à toutes sortes d'hommes religieux ou non religieux. On nous a assuré que les bons compagnons des bois constituaient naguère une société dans les forêts d'Autun ; mais nous ne pouvons garantir exactement ce fait.

Nous ferons observer seulement que le nom d'Ardenne donné à l'une des principales forêts de l'Europe est employé

dans une charte comme synonyme du mot *Brolium*, et qu'en fait les forêts situées entre Autun et Lyon portent indifféremment les trois noms suivants, le Breuil, l'Ardenne, la forêt d'Avèse ou d'Avoise ; nous avons aussi remarqué le nom d'*Argola*. Le *Brolium* est, d'après du Cange, ce que nous appelons un bois fermé, un parc. Ce mot est synonyme du mot grec περίβολος. Les Asiatiques donnent le nom de *KAN* ou *CHAN* à une hôtellerie où l'on est reçu gratis. Les 4 lettres *ARGL* = 234 + 2 donnent la formule du périmètre traditionnel 58 + 1 × 4. La diagonale de ce carré est 84.

Les trois consonnes du mot ancien *BReuL*, d'où le *Brolium* du moyen âge, valent en hébreu 232, nombre égal à celui des 4 formules numériques 45, 52, 63, 72, placées par les kabbalistes aux quatre angles d'une figure dont le périmètre est carré. Chaque côté d'une figure carrée dont le périmètre serait 232, aurait 58 unités, nombre du mot hébreu *cHaN* qui a le double sens de notre mot camp, lieu retranché, et de notre mot grâce, lieu de faveur. La porte du château d'Autun, nommée la porte *Matron*, ou de la mesure, comparée par les kabbalistes au nom d'Enoch qui signifie dédicace, est placée entre le *BRoLium*, propriété de l'Eglise ou lieu de faveur, et le *ReBeLlum*, propriété du duc de Bourgogne et prison d'état. Le nombre du nom de *cHeNOCh* ou de la dédicace est 84. Ce nombre est égal à celui de la diagonale d'un carré ayant pour côté un nombre pris entre 58, nombre du mot *cHaN*, la grâce et le nombre 60 du mot *DVN*, le jugement. Aussi un lieu élevé et fortifié était-il appelé par les Gaulois *DVN*. Le nom de la dédicace a été conservé dans le mot de Canche venant évidemment de *cHaNaCh* qui a le même sens. Le principal étang qui porte ce nom est situé au-dessous de la colonne de Cussy, que nous regardons comme l'un des principaux *lares* de la cité Eduenne, celui qui représentait l'harmonie des 9 *pagi*. Une source de la Canche part de la colonne.

La Canche, sous le symbole d'une chienne, est attribuée à Diane, la déesse des forêts, nommée par les Gaulois *ARDEN*

ou Ardenne. Cette déesse gauloise prend quelques-uns des caractères de Minerve. Avèse ou Avoise vient du gaulois *awuis* qui signifie l'ardeur des désirs, absolument comme le mot Ephèse, lieu où les Grecs honoraient spécialement la nature sous le nom de Diane: 84, nombre du mot *cHaNOCh*, le dédié, l'initié, est égal à 58 + 26 ou à *cHiN*, la grâce, plus *IeHoVaH*, la vie sans fin. La formule présentée par l'homme comparée à un arbre donne 26 + 54 = 80, le « calcul » indéfini.

35. — Cette terre, nommée dans les titres anciens de *Murciaco*, appartient depuis longtemps à MM. de Muzy, aussi bien que le château de Digoine situé près de Tintry. On a trouvé près d'un lieu du Nivernais nommé Tintury, des traces certaines du culte de Vénus, accompagnées de symboles évidemment d'origine égyptienne, tels par exemple que l'*ichneumon*. Cette circonstance nous a fait penser que le nom des Tintiriac Eduens pouvait être comparé au Tentyra ou Denderah égyptien, remplacé aujourd'hui par le mot *ESNE*, qui signifierait en hébreu une année (*HaSchaNaH*) et vaudrait dans ses lettres 360, autant qu'il y a de jours dans une année mystique. Cette considération n'est pas sans importance pour notre objet, puisque nous regardons Vénus, en hébreu *BeNoTh*, comme le symbole de la « vente » ou lieu d'initiation maçonnique. On voit, en effet, sur les diplômes maçonniques du dernier siècle, une Vénus au-dessus de chacune des mystérieuses colonnes dont l'une vaut 90, autant que le mot « roi », l'autre 79 autant que le mot *AaDE* répondant à notre mot « commune ». Les deux lieux nommés Digoine sont appelés aussi Commune. La réunion des deux colonnes donne 169, nombre du mot *TsAaDE*, course, progrès, comme 170 = *MKL*, le bâton du voyageur. Les diptyques de l'office des fous de la ville de Sens, capitale des anciens Sénons, montrent deux Vénus, l'une de l'agriculture, l'autre de la navigation, placées entre une troisième Vénus-Diane qui est celle des courses en char. On voit au-dessus

une Vénus sortant d'une coquille, comme la vente sort du *VAN* initiateur. Le van se trouvait à Autun sur la frise d'un grand édifice voisin du capitole. Ce van était placé entre deux têtes vues de face, comme dans les idées kabbalistiques la beauté ou le centre de l'harmonie se trouve placée entre le « macroprosope » ou la grande face et le « microprosope », ou la petite face, le grand *sène* et le petit *sène*. Tout ceci n'est qu'une altération sociale de la division établie dès l'origine du monde par l'Enoch civil fils de Caïn, et l'Enoch religieux fils de Jared. Les Juifs seuls conservèrent l'idée vraie dans toute sa pureté ; mais les formules se conservèrent en ce qu'elles avaient d'essentiel dans le paganisme, altérées, perverties quant au sens, jusqu'à l'heure marquée par la providence pour la conversion des Gentils.

Pour comprendre l'histoire de cette double société dont les principes respectifs remontent aux deux Enochs, il faudrait lire avec une attention profonde le plus savant livre de l'antiquité chrétienne, *La cité de Dieu* de saint Augustin. Les constructeurs du moyen âge connaissaient parfaitement ce beau livre. Aussi voit-on à Chalon et à Autun une application évidente de cette idée de la cité de Caïn et de la cité d'Abel à l'explication des deux colonnes Jachin et Booz. L'interprétation naturaliste de la formule ne fut jamais entièrement abandonnée. Beaucoup d'hérésies se rattachent à l'influence des sociétés occultes qui, depuis Simon le Magicien jusqu'à Weishaupt, ont entretenu un foyer d'opposition à la véritable notion du Verbe fait chair.

36. — Saint Paul, dont le nom a tant de rapport avec la racine *POL*, *PhOL*, n'a pas seulement pénétré à la dernière enceinte du grand char prophétique et divin ; mais il a pénétré aussi dans l'asile des citoyens libres de la terre, et il a opposé aux injustices de ses adversaires son titre de citoyen romain. Nous décrirons ci-dessous pour le lecteur une figure publiée dans un sacramentaire manuscrit de la cathédrale d'Autun. Ce manuscrit appartient évidemment

à l'époque des copistes de Charles le Chauve. Le nom du donateur est celui de l'abbé Raganaldus, nom d'un frère du comte Vivien. On voit d'abord deux colombes qui becquettent un même rameau, ensuite un portier qui tient deux clefs, puis le soleil et la lune indiquant l'un le principe fixe, l'autre le principe mobile. Près de là deux entonnoirs ou deux cornes, signes de la double épreuve du jugement. Viennent ensuite saint Pierre et saint Paul. A côté sont deux anges tenant d'une main un bâton, donnant de l'autre main une indication. Au centre la main de la providence divine bénit avec la croix pour mieux unir. On voit au-dessus la croix du Sauveur et la colombe de l'esprit divin Le tout est surmonté par une face entourée de 4 ailes. Elle indique le mystère du grand char.

37. — Ne serait-ce pas la raison de l'emploi si remarquable du *trifolium* et du *trilobe* dans l'architecture du moyen âge ?

(*A suivre*).

Mgr Devoucoux.

LES LIVRES

R. P. Berteloot. — *Jésuite et Franc-Maçon. Souvenirs d'une amitié* (Paris, Dervy, 1952). Le P. Berteloot retrace ici l'histoire de ses relations de vingt années avec Albert Lantoine et, par là même, apporte une contribution à l'histoire de la tentative faite par certains ecclésiastiques et certains Maçons français en vue d'aboutir à une « trêve » entre l'Eglise et la Maçonnerie. Nous avons déjà eu l'occasion de dire notre pensée à ce sujet lors de l'apparition d'un précédent ouvrage du même auteur (*La Franc-Maçonnerie et l'Eglise Catholique*, dans les *Etudes Traditionnelles* de janvier-février 1949, pp. 36 et ss.) Cela ne présente pas un bien gros intérêt, car toute tentative qui ne procède pas d'un « accord sur les principes » est vouée d'avance à l'échec et, dans le cas le plus favorable, à une réussite superficielle et éphémère. L'œuvre de René Guénon serait le seul terrain possible pour un rapprochement et une mutuelle compréhension ; ni le P. Berteloot ni Albert Lantoine n'étaient disposés à le comprendre ou à l'admettre ; il est heureusement, aujourd'hui, quelques Maçons qui ont pris conscience de ce fait, ainsi qu'en témoigne l'éditorial de la revue *Le Symbolisme* d'avril-mai 1953, sous le titre *René Guénon et l'ésotérisme chrétien*. Certaines citations d'Albert Lantoine reproduites dans l'ouvrage du P. Berteloot montrent d'une étonnante incompréhension de l'initiation maçonnique, partagée d'ailleurs avec de nombreux dignitaires de l'Ordre depuis le XVIIIe siècle et, aujourd'hui encore, par de nombreuses Obédiences étrangères : « Toute la Maçonnerie du XVIIIe siècle et de la première partie du XIXe siècle refuse d'ouvrir ses portes à l'ouvrier... La Constitution de 1811 dit : Rarement on admettra un artisan — fût-il Maître. Jamais on n'admettra les ouvriers dénommés compagnons dans les arts et métiers ». Pour une initiation d'origine artisanale, c'est évidemment plutôt singulier. Déplorant la « démocratisation » de la Maçonnerie, Lantoine ajoutait : « Ceux-là seuls sont capables de discuter qui savent et qui ont appris à réfléchir... Ceux à qui les exigences de l'existence n'ont pas permis d'avoir la culture nécessaire ne doivent pas faire partie de la Franc-Maçonnerie ». Il serait difficile de formuler plus nettement la confusion entre connaissance initiatique et culture profane.

— *Les Sociétés Secrètes* : Franc-Maçonnerie, Compagnonnage, Charbonnerie, Main Noire, Sociétés secrètes Orient, etc... (N° spécial du *Crapouillot*, Paris, 1953). Près de la moitié de ce fascicule est occupée par l'étude de M. Georges Allary sur la Maçonnerie. Il est à peu près impossible pour un non-Maçon,

est-il par ailleurs des connaissances traditionnelles, de traiter de questions maçonniques d'une façon entièrement satisfaisante, mais il faut dire que l'exposé de M. Georges Allary est de loin ce qui a été publié de plus remarquable à l'usage du « grand public », et plus d'un Maçon y trouvera sans doute des vues inattendues pour lui sur la nature réelle de l'Ordre. C'est que, et la chose est assez rare pour mériter d'être soulignée, outre la documentation historique puisée aux meilleures sources (ouvrages de Gould, de Lantoine, de H. F. Marcy, études de Bernard Jones traduites dans *Le Symbolisme*), les vues de l'auteur sont inspirées presque exclusivement par les ouvrages de René Guénon, les articles de M. Marius Lepage et divers travaux publiés dans les *Etudes Traditionnelles*. Nous ne pouvons que nous féliciter de voir la Maçonnerie présentée sous son véritable jour, en dépit de certaines réserves formulées par M. Allary et qui ne sont peut-être que des précautions oratoires : « ... Je ne trancherai pas, dit-il, la question de savoir si la Maçonnerie est en droit ou non de se donner comme une organisation authentiquement initiatique, ni même, d'une façon générale, s'il est permis à l'homme d'arriver à la Connaissance au moyen de l'initiation. Mais ce qui est certain, c'est que la Maçonnerie n'est rien si elle n'est pas avant tout une société initiatique. Le rôle politique qu'elle a pu avoir au cours des deux siècles de son histoire, le fait qu'elle se présente souvent comme une société de pensée ne sont que des aspects secondaires de sa vérité ». On ne saurait mieux dire. L'auteur, ce qui est exceptionnel aussi, n'a pas fait commencer son historique en 1717, mais a consacré un chapitre substantiel à la Maçonnerie Opérative. Dans l'histoire de la Maçonnerie moderne, une place est faite à l'affaire Léo Taxil, qui est traitée comme il convient. Enfin, un dernier chapitre souligne encore une fois la nécessité pour la Maçonnerie d'un retour à la tradition et l'importance à cet égard de l'œuvre de Guénon, pour conclure : « Si vraiment la Maçonnerie est une organisation initiatique, ce qui n'est pas évident, la restauration de la Maçonnerie s'accomplira. Il n'est pas possible que quelque chose d'authentique demeure longtemps sa propre caricature ». L'illustration de cet article, très copieuse, est de valeur très inégale, une partie provenant, hélas, des ouvrages de Léo Taxil, mais nous croyons savoir que l'auteur n'y est pour rien ; le reste est emprunté à des ouvrages du XVIIIe siècle, ou a été communiqué par M. Marius Lepage, par exemple les deux belles photographies du Temple de la Loge Volney, à l'Orient de Laval. Dans le même fascicule, signalons l'article de M. Lucien Farnoux-Reynaud sur *Les Sociétés Secrètes de l'Orient*, qui révèle chez son auteur une orientation de pensée traditionnelle et la connaissance des œuvres de Matgioi et de René Guénon, mais le sujet était trop vaste pour être traité en quatre pages et on ne peut que regretter que l'auteur n'ait pas eu davantage de place à sa disposition. Les autres études sont loin d'être de même qualité. Celles consacrées au Compagnonnage et à la Charbonnerie sont fort décevantes et s'en tiennent aux aspects les plus extérieurs de ces organisations. Quant à l'article sur la Synarchie, nous ne savons ce que valent les informations relatives au groupement politique connu sous le nom de

Mouvement Synarchique d'Empire, mais ce qui est dit de Saint-Yves d'Alveydre n'est pas pour nous inspirer confiance quant à la sûreté de documentation de l'auteur. On nous dit que Saint-Yves d'Alveydre « avait été affilié à la Maçonnerie puis était devenu Grand Maître de l'Ordre des Martinistes, plus ou moins directement inspiré des principes et des méthodes d'une Société Secrète allemande fondée en 1776 par un certain Adam Weishaupt : Les Illuminés de Bavière ». Il serait difficile d'accumuler davantage d'erreurs en si peu de lignes. Voilà pourtant comment on écrit l'histoire, car l'auteur, paraît-il, n'est pas un simple journaliste, mais ce qu'on est convenu d'appeler un historien...

Dupont-Sommer (A.). *Nouveaux aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte* (Paris, A. Maisonneuve, 1953). — On sait l'émotion provoquée dans le monde savant puis dans le grand public par la découverte en 1947 de parchemins hébraïques, près des ruines du Khirbet Qoumrân, au sud de Jéricho. Notre confrère Denys Roman en a entretenu, dans le nº de janvier-février de cette année, les lecteurs de cette revue. On nous a fréquemment parlé de cette découverte en ces dernières années et il nous a semblé que certains y attachaient une importance exagérée. Certes, il est normal que Juifs et Chrétiens soient soucieux d'acquérir une connaissance aussi complète que possible de leurs traditions dans la mesure où il est question de les mieux comprendre et, par suite, de mieux s'y intégrer en vue d'une finalité spirituelle. Mais il ne saurait être question pour autant de tout mettre sur le même plan et il est bien évident que l'étude des textes sacrés et de l'enseignement des autorités traditionnelles exotériques et ésotériques présente incomparablement plus d'importance que le déchiffrement contestable des textes fragmentaires d'un groupe éteint depuis des siècles et dont rien ne peut nous garantir l'orthodoxie. Que l'enseignement, la discipline et les rites des Sadoqites du Khirbet Qoumrân, la vie et la mort de leur Maître présentent ou ne présentent pas des analogies avec la primitive communauté chrétienne et la vie du Christ ne change pas un *iota* à la doctrine, à la discipline et aux rites que nous tenons pour révélés et d'origine divine. René Guénon a écrit quelque part qu'il serait intéressant de rechercher à quoi servent réellement les orientalistes et les historiens des religions, et nous ajouterons : les archéologues. Devant le trouble qui résulte de découvertes comme celle de la « grotte aux manuscrits », il n'est pas contestable que le résultat effectif des travaux de beaucoup d'entre eux (ne généralisons pas car il y a aussi parmi eux d'authentiques défenseurs de la Tradition qui sont obligés d'entrer dans la lutte pour combattre les influences néfastes) est de semer le doute chez les croyants, ou, pour le moins, d'inciter à des « distractions » qui font perdre de vue l'essentiel. Les ressemblances de fond et même de forme qui existent entre les différentes traditions et qui tiennent à la fois à l'unité de la Tradition primordiale et aux caractéristiques propres au genre humain, sont facilement présentées comme des « emprunts » et des « imitations humaines » et acceptées comme telles là où est perdue la conscience de l'unité transcendante et immanente des traditions. Ceci

dit, un peu longuement, peut-être, mais nous l'avons cru utile, M. Dupont-Sommer apporte de nouveaux arguments à l'appui des thèses qu'il avait précédemment soutenues, à savoir que les textes de la « Nouvelle Alliance » sont l'œuvre d'un groupe essénien qui se trouvait installé à Qoumrân jusque vers 66 de notre ère ; que le « Maître de Justice » a vécu et a été supplicié à une date antérieure à la prise de Jérusalem par Pompée, le 10 du mois de Tishri de l'an 63 avant J.-C. Rappelons ici que des savants catholiques, tels que M. G. Vermes ont soutenu, au contraire, que les textes de la « grotte aux manuscrits » dateraient de la fin du Ier ou de la première moitié du IIe siècle après Jésus-Christ (cf. *Cahiers Sioniens*, mars 1951). La partie centrale du livre est constituée par la traduction et le commentaire du *Manuel de discipline* qui semble le texte fondamental des ascètes de Qoumrân ; nous n'avons pas qualité pour apprécier cette traduction, mais nous notons qu'un adversaire de M. Dupont-Sommer, M. Vermes déjà cité, à propos du précédent ouvrage de l'auteur, reconnaissait « l'excellence, en général, de sa traduction » et ne lui reprochait que la mise en œuvre de sa documentation. Il ne saurait être question ici d'analyser ce *Manuel* assez étendu, et nous nous bornerons à relever un passage qui présente un intérêt particulier à notre point de vue. Ce passage se trouve dans un « petit poème d'inspiration à la fois liturgique et mystique » où sont célébrés les « temps sacrés » qui se succèdent au cours de l'année : débuts des saisons, débuts des mois, sabbats. Il est ainsi conçu : « en fonction de la suprême sainteté du signe N », c'est-à-dire de la lettre *noun*. M. Dupont-Sommer signale qu'on a cherché à interpréter ce *noun* comme l'initiale d'un mot hébreu, *nâbî* = prophète ou *nôrâ* = terrible, mais il pense qu'il s'agit expressément de la lettre *noun* et sans doute de quelque symbolisme attaché à sa valeur numérique, c'est-à-dire 50. Et il cite un passage où Philon d'Alexandrie rapporte le nombre 50 au fameux triangle pythagoricien 3-4-5, 50 étant la somme de $3^2 + 4^2 + 5^2$. Il y a évidemment d'autres explications possibles, à commencer par le symbolisme du poisson qui est le nom même de la lettre *noun*, sans parler des 50 portes de l'intelligence des Kabbalistes, mais l'explication de M. Dupont-Sommer demeure pleine d'intérêt surtout si on songe au rôle du triangle 3-4-5 jusque dans la Maçonnerie moderne.

H. DE B. *La Prière du Cœur* (Paris, Editions Orthodoxes, 1953). — Cette plaquette de 30 pages, très dense et très substantielle, renferme l'exposé le plus clair que nous connaissions en français sur la doctrine du « cœur intellectuel » dans l'hésychasme et sur les fondements théoriques de l'usage de la « prière de Jésus ». Nous ne pouvons que recommander cette étude à tous ceux qu'intéresse la spiritualité du Christianisme oriental. Nous devons pourtant regretter que ce travail soit déparé par le dernier chapitre où nous retrouvons la tendance si souvent constatée en ces dernières années à sous-estimer le Christianisme latin en faveur du Christianisme oriental. Il est très possible — mais comment en être certain ? — que l'invocation concentrée du Nom de Jésus n'ait pas été « régulièrement transmise dans l'Eglise latine », mais il n'en résulte pas que partout en Occident « l'opinion s'y soit accréditée et maintenue que toute technique de contemplation est incompatible avec la conception chrétienne de la grâce » ; une telle opinion, là où elle existe en effet, ne peut se rencontrer que chez des exotéristes et elle a alors fort peu d'importance, les « techniques de contemplation » étant essentiellement du domaine ésotérique. Et ici nous pouvons assurer à l'auteur que l'ésotérisme du Christianisme occidental — ésotérisme pur et non « vulgarisé » — a connu et connaît sans doute encore des invocations qui, pour n'être pas nécessairement celle du Nom de Jésus, n'en sont pas moins des Noms de Celui qui est *Verbum, Lux, Vita*, de Celui « par qui toutes choses ont été faites ».

JEAN REYOR.

Le gérant : PAUL CHACORNAC.

1132. — Impr. Jouve, 15, rue Racine, Paris. — 6-53

ÉTUDES TRADITIONNELLES

34e Année Juillet-Août 1953 No 309

JACOB BŒHME
ÉPITRES THÉOSOPHIQUES (1)

Quarante septième épître

(suite)

10. *Le deuxième centre est l'expression achevée de la puissance divine, c'est la Sagesse de Dieu, qui permet au Verbe éternel de S'exhaler sous forme de Science jusqu'aux confins de la multiplicité. L'universalité de la Science s'y développe en Joie, la Joie en Désir et le Désir en Nature et en Dualité, jusqu'au feu, où la dualité vient expirer et se consumer sous forme de tourment, comme ayant épuisé sa raison d'être, le feu. Et pourtant ce n'est point une mort, car la Puissance s'y développe d'abord en impressionnabilité, puis, par la mortification du désir propre des qualités, par l'abolition de la nature propre, grâce au feu, Elle s'épanouit en lumière. Cette lumière manifeste un autre principe, c'est le véritable* Mysterium Magnum *de la théophanie. Sous les espèces du feu, on l'appelle la Nature éternelle, ou premier principe, mais les 2 principes ne font qu'un, comme le feu et la lumière. Le feu est l'origine de l'âme, tandis que la puissance de la lumière produit l'esprit. Cette force lumineuse émanée de Dieu, cette Sagesse, cette manifestation du feu (entendez le feu spirituel), voilà quelle est la mère des esprits éternels, tels que les anges et les âmes, donc du monde angélique ou spirituel ; c'est aussi la mère du monde*

1. Cf. *Etudes Traditionnelles*, no de juin 1953.

subtil des forces intermédiaires, qui est à son tour la mère du ciel, des astres et des éléments, c'est-à-dire du monde extérieur.

11. Le 3e *centre est le* Verbum fiat, *verbe naturel de Dieu, tenant ses pouvoirs des deux premiers principes (le feu et la lumière), agent séparateur, démiurge et auteur de toutes les créatures, tant dans le monde intermédiaire que dans le monde extérieur, chaque monde suivant ses propriétés. Ce séparateur ou promulgateur de la différenciation des énergies divines s'est proféré lui-même à partir du premier et du deuxième principe (respectivement igné et lumineux); tant à partir de l'obombration (qui impressionne et détermine) qu'à partir des ténèbres elles-mêmes. Il possède les vertus déterminantes et les différenciations du Verbe et s'est rendu matériel, actif et réactif. C'est de là qu'est issu le troisième principe, ou monde visible avec ses êtres, sa vie et toutes ses créatures et tout cela est issu d'un être et d'une vie triples et uns à la fois : la Nature éternelle ou* Mysterium Magnum, *dont les trois hypostases sont:* 1o *les ténèbres,* 2o *le feu (ou la colère),* 3o *la lumière (ou l'amour).*

12. *Le feu est appelé colère en tant qu'il signifie tourment et hostilité, et la lumière est appelée amour, en tant qu'elle est un don de soi-même. Les ténèbres sont une discrimination opérée par la connaissance et par la science entre ce qui est lumière et vie et entre ce qui est mauvais et pénible.*

13. *Il faut en effet distinguer deux sortes de feu et deux sortes de lumière. Il existe d'abord, suivant l'impression que reçoivent les ténèbres, un feu froid, qui est une lumière fausse, fruit de l'imagination et de l'impression de rigueur. Cette lumière n'a sa source que dans l'imagination et n'a point de véritable fondement. L'autre sorte de feu est un feu brûlant et il émet une lumière vraie, qui a sa source dans la volonté divine, laquelle s'exhale dans la nature et, par l'intermédiaire du feu, y apparaît sous forme de lumière.*

14. *Ces deux sortes de feu et de lumière permettent de distinguer deux principes, et partant, deux sortes de volonté. La lumière fausse venue de l'imagination a sa source dans la volonté propre de la nature, dans l'impression produite par les qualités, qui s'éprouvent mutuellement et sont la source d'une joie, d'une imagination, par laquelle la nature, de son propre chef et sans l'assentiment de Dieu, institue un régime d'autonomie. Cette volonté propre ne veut pas se soumettre à la Volonté insondable de Dieu, qui a Sa source en Elle-même, dans l'Un éternel, hors de la nature et de la créature. Cette volonté s'institue donc en séparateur ou créateur autonome, ne voulant pas s'identifier avec la Volonté divine. Elle se crée une propre science et se sépare de la volonté de Dieu, comme on le voit par l'existence du diable et de l'homme pervers. Ceux-ci se sont mis en marge de la séparation instituée par Dieu, si bien que le diable, avec sa volonté propre, se trouve obligé de rester attaché au principe séparateur de l'impression ténébreuse, où le Verbe devient nature, tourment et impressionnabilité. Il a son origine dans le tourment du feu qui ne saurait aucunement atteindre le feu véritable, qui est le véhicule par lequel la Volonté de Dieu pénètre, sous les espèces de la lumière radieuse, la vie impressionnable de la nature. Le séparateur naturel ou individuel n'a aucun être réel qui puisse sustenter sa lumière ; car il crée par son propre désir et non à partir de l'Un éternel. Ses créations ne procèdent pas de la miséricorde divine, mais c'est lui-même qu'il crée dans les êtres : sa lumière n'a pour source que l'être individuel.*

15. *Il y a donc une différence entre la Lumière de Dieu et la fausse lumière. La Lumière divine prend naissance au sein de l'Un éternel lorsqu'Il est enfanté par Dieu et c'est la Volonté divine qui L'introduit au milieu de la nature et des créatures. Le divin Séparateur en fait un Etre unique qui luit dans la nature, dans les ténèbres (Jean I, 5). La concentration et la contraction de la Science produisent en effet les ténèbres, mais la Lumière divine luit au travers de ces ténèbres, étant une lumière*

de feu, support du Souffle ou de la Parole de Dieu, qu'Elle manifeste dans la nature et dans les créatures sous forme de vie sensible. C'est ce que dit saint Jean (I, 4) : « La vie des hommes était en Elle » et le Christ, d'après saint Jean (VIII, 12) est « la Lumière du monde, qui donne la Vie au monde ». Sans cette Lumière divine, enfantée par la Sainte Trinité, il n'y a pas de vraie Lumière éternelle ; il y a seulement une lumière de l'imagination, fruit de la concentration naturelle, qui est la volonté individuelle.

16. *L'homme, qui est l'image de Dieu, doit donc lever les yeux vers Lui, les yeux de l'intellect, où il se trouve face à face avec cette Lumière de Dieu qui ne demande qu'à l'illuminer. Il ne doit pas ressembler à une bête, dont le séparateur animal ne repose pas directement dans le tréfonds de l'Eternité. Ce dernier séparateur n'est en effet qu'un reflet, un produit du Verbe proféré. L'animal ne dispose que d'une lumière temporelle, dont le support est un séparateur limité par un commencement et par une fin. Ce séparateur n'est que l'effet d'un jeu du Séparateur éternel. La Science divine n'est plus présente ici que comme image, reflet du* Mysterium Magnum *du monde spirituel et les Principes éternels (le feu et la lumière) s'y livrent seulement à un jeu. Or, l'homme n'est engagé dans ce jeu que par son corps matériel. Son corps spirituel l'identifie au Verbe véritable et essentiel, divin, car Dieu y profère et y enfante Sa Parole, si bien que la Science divine y apparaît diversifiée et concentrée à la fois et engendre Sa propre Image, qui manifeste Dieu en mode conscient et créé. Dieu Lui-même y habite et y exprime Sa Volonté. Voilà pourquoi l'homme doit briser sa propre volonté et s'abandonner à Celle de Dieu.*

17. *Mais, lorsque la volonté individuelle de l'homme s'y refuse, elle se montre plus sotte et plus nuisible pour elle-même que ne l'est la terre vierge. Car celle-ci laisse du moins agir son propre séparateur et le laisse faire ce qu'il veut. Dieu a fait toute chose pour Son jeu, en proférant Sa Parole, par l'intermédiaire de Son Séparateur, qui contient en même*

temps toute chose et auquel toute chose obéit forcément. C'est l'illusion de la fausse lumière qui altère le séparateur d'une créature en en faisant une volonté individuelle, qui dresse la créature contre Dieu.

18. Chez l'homme, cette fausse lumière est l'effet de la volonté du diable. Celui-ci a introduit dans l'homme un faux désir et en a fait un monstre, doué d'une fausse imagination. C'est elle qui donne un semblant de réalité à ce faux désir introduit par le diable. Le désir individuel a donné naissance à un séparateur bestial qui a manifesté toutes les qualités des bêtes dans le corps humain, formé du limon de la Terre, mais conçu dans le Fiat divin. L'homme se trouva ainsi pourvu d'une foule d'appétits, de désirs et de volontés. Le faux séparateur n'a fait que croître en importance et s'est finalement emparé du pouvoir, concentrant en lui tous les autres principes et réduisant l'Ordre divin à l'état de chaos monstrueux.

19. Ce monstre, avec sa volonté et son désir propres, s'est donc détourné de la Volonté et de la Lumière de Dieu. Par suite, l'Etre divin d'essence sacrée qui était en lui s'est effacé et l'homme, monstre de la nature élémentaire, est devenu, avec son séparateur individuel, une sorte de roi des animaux dans le royaume des animaux, car chez lui, c'est le Spiritus Mundi qui règne, avec les astres et les éléments.

20. L'homme se met alors à errer et cherche sa vraie, sa première patrie. Car, dans son état actuel, il est en perpétuelle inquiétude. Il cherche tantôt ici, tantôt là, et prétend retrouver la paix dans ce chaos, tandis qu'il erre, en proie à de fausses volontés de nature animale qui ne permettent pas d'atteindre la Volonté de Dieu.

21. Sa marche n'est éclairée que par la fausse lumière de son individualité, qui est le produit de son imagination. Son séparateur monstrueux lui donne une âme terrestre, sur laquelle les influences planétaires ont prise. Le monde visible tout entier est son ennemi. L'homme est une rose au milieu

des épines et les épines ne cessent de l'égratigner et de le déchirer. Il ne serait pas possible de parler de l'homme comme d'une rose, si la Grâce divine ne lui était pas venue en aide et n'avait proféré de nouveau Sa Parole au fond de son âme. C'est là qui lui est offert l'amour, en vue de sa régénération.

22. Je répète donc qu'il est indispensable pour l'homme de se connaître, plutôt que d'errer et de chercher. Car sa quête ne peut autrement lui procurer que du tourment. Il se tourmente avec son faux séparateur et n'arrive pas au repos, car toutes ces volontés terrestres auxquelles il se livre ne sont en fait qu'une contre-volonté, dressée contre Dieu, l'Un éternel. Il n'importe pas de vouloir individuellement, ni de courir en tous sens, comme dit saint Paul, mais tout dépend de la Miséricorde et de la Grâce que le Verbe opère en nous. Car, sans la Grâce, l'homme est mort et aveugle ; il n'obtient pas la vie véritable tant que cette Grâce n'a point été éveillée et manifestée en lui.

23. Or, tant que l'homme persiste dans sa volonté terrestre, un éveil de cette sorte est impossible. On ne peut atteindre la Grâce dans cet état, encore moins la faire naître. Il faut au contraire que l'homme s'abîme tout entier, de toute son âme, dans la Grâce et que sa volonté individuelle soit tout à fait éteinte, ne désirant plus que la Grâce, afin que Celle-ci s'éveille, étourdisse et tue finalement la volonté individuelle. Exactement comme le soleil dissipe les ténèbres au sortir de la nuit. Ainsi pour l'homme, comme le dit le Christ : A moins que vous ne vous convertissiez et deveniez comme des enfants, vous ne verrez point le royaume de Dieu, qui est le divin Séparateur, par qui toutes choses sont produites. Il n'y a point de science vraie et totale, si elle ne découle pas de la vraie Science divine, du principe de distinction qui est la Parole de Dieu, de qui toutes choses tiennent leur origine.

24. Pour que cette Science reparaisse dans l'homme, il faut que le divin Séparateur trouve une essence à Sa ressem-

temps toute chose et auquel toute chose obéit forcément. C'est l'illusion de la fausse lumière qui altère le séparateur d'une créature en en faisant une volonté individuelle, qui dresse la créature contre Dieu.

18. *Chez l'homme, cette fausse lumière est l'effet de la volonté du diable. Celui-ci a introduit dans l'homme un faux désir et en a fait un monstre, doué d'une fausse imagination. C'est elle qui donne un semblant de réalité à ce faux désir introduit par le diable. Le désir individuel a donné naissance à un séparateur bestial qui a manifesté toutes les qualités des bêtes dans le corps humain, formé du limon de la Terre, mais conçu dans le* Fiat *divin. L'homme se trouva ainsi pourvu d'une foule d'appétits, de désirs et de volontés. Le faux séparateur n'a fait que croître en importance et s'est finalement emparé du pouvoir, concentrant en lui tous les autres principes et réduisant l'Ordre divin à l'état de chaos monstrueux.*

19. *Ce monstre, avec sa volonté et son désir propres, s'est donc détourné de la Volonté et de la Lumière de Dieu. Par suite, l'Etre divin d'essence sacrée qui était en lui s'est effacé et l'homme, monstre de la nature élémentaire, est devenu, avec son séparateur individuel, une sorte de roi des animaux dans le royaume des animaux, car chez lui, c'est le* Spiritus Mundi *qui règne, avec les astres et les éléments.*

20. *L'homme se met alors à errer et cherche sa vraie, sa première patrie. Car, dans son état actuel, il est en perpétuelle inquiétude. Il cherche tantôt ici, tantôt là, et prétend retrouver la paix dans ce chaos, tandis qu'il erre, en proie à de fausses volontés de nature animale qui ne permettent pas d'atteindre la Volonté de Dieu.*

21. *Sa marche n'est éclairée que par la fausse lumière de son individualité, qui est le produit de son imagination. Son séparateur monstrueux lui donne une âme terrestre, sur laquelle les influences planétaires ont prise. Le monde visible tout entier est son ennemi. L'homme est une rose au milieu*

des épines et les épines ne cessent de l'égratigner et de le déchirer. Il ne serait pas possible de parler de l'homme comme d'une rose, si la Grâce divine ne lui était pas venue en aide et n'avait proféré de nouveau Sa Parole au fond de son âme. C'est là qui lui est offert l'amour, en vue de sa régénération.

22. *Je répète donc qu'il est indispensable pour l'homme de se connaître, plutôt que d'errer et de chercher. Car sa quête ne peut autrement lui procurer que du tourment. Il se tourmente avec son faux séparateur et n'arrive pas au repos, car toutes ces volontés terrestres auxquelles il se livre ne sont en fait qu'une contre-volonté, dressée contre Dieu, l'Un éternel. Il n'importe pas de vouloir individuellement, ni de courir en tous sens, comme dit saint Paul, mais tout dépend de la Miséricorde et de la Grâce que le Verbe opère en nous. Car, sans la Grâce, l'homme est mort et aveugle ; il n'obtient pas la vie véritable tant que cette Grâce n'a point été éveillée et manifestée en lui.*

23. *Or, tant que l'homme persiste dans sa volonté terrestre, un éveil de cette sorte est impossible. On ne peut atteindre la Grâce dans cet état, encore moins la faire naître. Il faut au contraire que l'homme s'abîme tout entier, de toute son âme, dans la Grâce et que sa volonté individuelle soit tout à fait éteinte, ne désirant plus que la Grâce, afin que Celle-ci s'éveille, étourdisse et tue finalement la volonté individuelle. Exactement comme le soleil dissipe les ténèbres au sortir de la nuit. Ainsi pour l'homme, comme le dit le Christ : A moins que vous ne vous convertissiez et deveniez comme des enfants, vous ne verrez point le royaume de Dieu, qui est le divin Séparateur, par qui toutes choses sont produites. Il n'y a point de science vraie et totale, si elle ne découle pas de la vraie Science divine, du principe de distinction qui est la Parole de Dieu, de qui toutes choses tiennent leur origine.*

24. *Pour que cette Science reparaisse dans l'homme, il faut que le divin Séparateur trouve une essence à Sa ressem-*

lance, un Etre divin, où s'exprime le Verbe divin et où luit la Lumière divine, dans la Parole elle-même. Dès lors, la Science de l'homme, qui tire son origine du Verbe promulgateur et de la Lumière-même, se verra, se contemplera, non seulement elle-même, mais contemplera tous les objets de la nature dans la distinction et dans la diversité du Verbe. Par cette Magie, elle opérera en toutes choses et avec toutes choses, comme Dieu.

25. *L'homme est aveugle aux œuvres de Dieu et n'en a aucune connaissance véritable, tant que le souffle ou Verbe de Dieu n'est point manifesté au fond de lui-même, comme le fait le Verbe promulgateur quand Il produit les êtres. Toute quête de l'homme en vue d'atteindre le fond des choses est aveugle et se trouve enfermée par une écorce, comme celle qui recouvre l'essence de l'Arbre. Pour trouver vraiment, la science humaine doit pénétrer dans la nature des choses et regarder face à face leur propre Séparateur.*

26. *C'est là le grand tourment des hommes qui errent et cherchent en aveugles, tâtonnant à la surface de l'écorce alors que celle-ci porte pourtant la signature de ce que sont les choses en leur essence. Car le Séparateur de toutes choses s'est donné une représentation formelle visible. On peut donc reconnaître le Créateur à Sa création.*

27. *Tous les êtres ne sont qu'un Etre unique, qui s'est diversifié par Son souffle et S'est donné des formes. D'une concentration et d'une formation premières découle une série de centres qui se produisent les uns les autres, selon chaque concentration particulière du désir, car la Volonté unique se diversifie et se sépare en centre particulier. En chacun de ces endroits se trouve un centre, et dans ce dernier, un séparateur ou principe plastique de la volonté au second degré. C'est ce que nous pouvons voir sur la terre où chaque plante porte en elle son propre séparateur, qui la rend telle qu'elle est et la particularise quant à sa forme.*

28. *Pour que l'homme, image de Dieu, manifestation directe du Verbe et de la Science divines, puisse pénétrer l'essence des créatures, tant animées qu'inanimées, du règne végétal ou du règne minéral, il doit avant tout recouvrer la Grâce de Dieu, pour que sa science soit illuminée par la Lumière divine et qu'il puisse alors s'orienter dans la lumière naturelle. Toutes choses deviendront claires à son intelligence. Sinon, il tâtonnera en aveugle qui parle de la lumière et ne l'a jamais vue, non plus qu'aucune couleur.*

29. *On peut remarquer que tous les hommes, dans toutes les conditions, errent en aveugles, dépourvus de la Lumière divine, en proie à l'illusion sidérale, selon les idées que les astres imposent à la raison. La raison n'est rien d'autre en effet que l'astre qui régit l'homme, simple reflet des principes. Elle n'est que le reflet de la Science divine. Mais dès que la Lumière divine s'y manifeste et y luit, le Verbe divin y exprime la Science éternelle. La raison devient alors le véritable temple de la Science divine et l'on peut en faire un usage correct. Si cette condition n'est pas remplie, la raison reste un astre du monde sensible.*

30. *Un séparateur, un artiste d'une grande subtilité se trouve donc au dedans de tout ami de l'Art et l'ami de l'Art saura qu'il doit d'abord chercher Dieu, Son amour et Sa grâce afin de s'y incorporer et de s'y identifier. Sinon, toute recherche est vaine. On n'obtient rien qui vaille, tant que quelqu'un ne vous a pas transmis et remis quelque chose en mains propres.*

JACOB BŒHME

Traduit de l'allemand par YVES MILLET

(A suivre).

...lance, un Etre divin, où s'exprime le Verbe divin et où luit la Lumière divine, dans la Parole elle-même. Dès lors, la Science de l'homme, qui tire son origine du Verbe promulgateur et de la Lumière-même, se verra, se contemplera, non seulement elle-même, mais contemplera tous les objets de la nature dans la distinction et dans la diversité du Verbe. Par cette Magie, elle opérera en toutes choses et avec toutes choses, comme Dieu.

25. *L'homme est aveugle aux œuvres de Dieu et n'en a aucune connaissance véritable, tant que le souffle ou Verbe de Dieu n'est point manifesté au fond de lui-même, comme le fait le Verbe promulgateur quand Il produit les êtres. Toute quête de l'homme en vue d'atteindre le fond des choses est aveugle et se trouve enfermée par une écorce, comme celle qui recouvre l'essence de l'Arbre. Pour trouver vraiment, la science humaine doit pénétrer dans la nature des choses et regarder face à face leur propre Séparateur.*

26. *C'est là le grand tourment des hommes qui errent et cherchent en aveugles, tâtonnant à la surface de l'écorce alors que celle-ci porte pourtant la signature de ce que sont les choses en leur essence. Car le Séparateur de toutes choses s'est donné une représentation formelle visible. On peut donc reconnaître le Créateur à Sa création.*

27. *Tous les êtres ne sont qu'un Etre unique, qui s'est diversifié par Son souffle et S'est donné des formes. D'une concentration et d'une formation premières découle une série de centres qui se produisent les uns les autres, selon chaque concentration particulière du désir, car la Volonté unique se diversifie et se sépare en centre particulier. En chacun de ces endroits se trouve un centre, et dans ce dernier, un séparateur ou principe plastique de la volonté au second degré. C'est ce que nous pouvons voir sur la terre où chaque plante porte en elle son propre séparateur, qui la rend telle qu'elle est et la particularise quant à sa forme.*

28. *Pour que l'homme, image de Dieu, manifestation directe du Verbe et de la Science divines, puisse pénétrer l'essence des créatures, tant animées qu'inanimées, du règne végétal ou du règne minéral, il doit avant tout recouvrer la Grâce de Dieu, pour que sa science soit illuminée par la Lumière divine et qu'il puisse alors s'orienter dans la lumière naturelle. Toutes choses deviendront claires à son intelligence. Sinon, il tâtonnera en aveugle qui parle de la lumière et ne l'a jamais vue, non plus qu'aucune couleur.*

29. *On peut remarquer que tous les hommes, dans toutes les conditions, errent en aveugles, dépourvus de la Lumière divine, en proie à l'illusion sidérale, selon les idées que les astres imposent à la raison. La raison n'est rien d'autre en effet que l'astre qui régit l'homme, simple reflet des principes. Elle n'est que le reflet de la Science divine. Mais dès que la Lumière divine s'y manifeste et y luit, le Verbe divin y exprime la Science éternelle. La raison devient alors le véritable temple de la Science divine et l'on peut en faire un usage correct. Si cette condition n'est pas remplie, la raison reste un astre du monde sensible.*

30. *Un séparateur, un artiste d'une grande subtilité se trouve donc au dedans de tout ami de l'Art et l'ami de l'Art saura qu'il doit d'abord chercher Dieu, Son amour et Sa grâce afin de s'y incorporer et de s'y identifier. Sinon, toute recherche est vaine. On n'obtient rien qui vaille, tant que quelqu'un ne vous a pas transmis et remis quelque chose en mains propres.*

Jacob Bœhme

Traduit de l'allemand par Yves Millet

(A suivre).

CARACTÈRES DE LA MYSTIQUE PASSIONNELLE

La mystique passionnelle est une voie d'amour qui — contrairement à ce qui a lieu dans la *bhakti* hindoue — se caractérise par le fait qu'aucun élément intellectuel n'intervient de façon active dans sa méthode ; aussi les qualifications qu'elle exige sont-elles presque exclusivement morales : elle exige tout au plus une prédisposition générale qui deviendra, ensemble avec les facteurs moraux et au contact de la grâce, une « évocation ». Cette mystique vit bien de symboles dogmatiques et de concepts théologiques, mais non d'intellections : elle est tout entière centrée sur l'amour — la volonté avec des concomitances émotives — et non sur la gnose. En un certain sens, la mystique passionnelle est « négative », puisque sa méthode — à part les grâces sacramentelles — consiste surtout dans la négation des appétits naturels, d'où le culte de la souffrance, l'importance des épreuves et des consolations ; l'activité est purement morale et ascétique, comme le montre bien l'opinion suivante de saint-Jean de la Croix : « De par sa nature, celui-ci [notre esprit] est limité à la science naturelle ; mais Dieu l'a doué pourtant d'un pouvoir obédientiel, vis-à-vis du surnaturel, afin qu'il puisse obéir lorsqu'il plaît à Notre-Seigneur de le faire agir surnaturellement. A proprement parler, aucune connaissance n'est accessible à l'esprit sinon par voie naturelle ; toutes doivent donc nécessairement passer par les sens » (*La Montée du Carmel*, 1,2). C'est la négation de l'intellect, la réduction de l'intelligence à la seule raison. Dans une telle perspective, il n'y a aucune place pour l'intellectif ; il n'y a aucune voie pour lui. La conséquence, c'est qu'il est

condamné à s'occuper de philosophie ; il ne peut suivre la voie d'amour — la seule qui lui soit offerte — qu'en marge, vu son besoin de causalité et le caractère de son aspiration ; sa vocation particulière tombe pour ainsi dire dans le vide.

Un caractère particulièrement frappant de la mystique passionnelle est l'humilité sentimentale, qui apparaît comme une fin en soi et qui exclut tout concours de l'intelligence. L'humilité comme telle est certes partout une condition de la spiritualité ; mais ce n'est qu'en mystique passionnelle qu'elle se situe sur le plan de la sentimentalité, ce qui prouve que les groupes humains auxquels elle s'adresse ont une tendance foncière à cette sorte de hantise du « moi » qu'est l'individualisme ; cette hantise ou cet « orgueil » influe sur l'intelligence, d'où la propension à la pensée prométhéenne, au rationalisme, à l'aventure philosophique, à la divinisation de l'art passionnel, à l'égocentrisme sous toutes ses formes. Chez les groupes humains dont la mentalité n'est pas centrée sur l'individu et le point de vue individuel, l'ascèse ne saurait mettre l'accent sur l'humiliation systématique et aveugle, et contraire à la nature des choses autant qu'à l'intelligence. Si nous répartissons les hommes en deux groupes, les contemplatifs et ceux dont la vocation naturelle est dans l'action, nous dirons que les premiers sont beaucoup moins hantés par l'égo que les seconds, et même que l'élément passionnel a chez eux quelque chose de quasi-impersonnel, en ce sens que leur passion est bien plus la passion en soi que celle de tel « moi » ; elle n'empiète guère sur leur intelligence, d'autant moins que celle-ci détermine la passion et non inversement. Ce qui distingue peut-être le plus l'homme contemplatif de l'actif, — et *grosso modo* l'Asiatique de l'Européen, — c'est que, chez le premier, la passion s'arrête là où commence l'intelligence, tandis que chez le second l'intelligence ne s'oppose point par elle-même à l'élément passionnel, dont elle devient même volontiers le véhicule ; ces définitions sont sans doute très schématiques, mais elles mettent néanmoins en lumière des réalités corroborées par

de nombreux faits. L'intrusion de l'élément passionnel dans l'intelligence confère à l'Européen un prométhéisme inventif et novateur sans lequel le naturalisme antique, la Renaissance et le monde moderne — autant de récapitulations du fruit défendu et de la perte d'Eden — n'auraient jamais pu se produire.

C'est donc contre une disposition naturelle collective que l'humilité sentimentale veut réagir avant tout, et cette disposition a été portée à son paroxysme par le mouvement individualiste, activiste, volontariste et sentimental que fut la Renaissance. La mystique de cette époque portera donc l'empreinte de celle-ci, elle ne pourra pas être plus que son époque, du moins au point de vue des ressources formelles et mentales : la mystique est individualisée, elle est, désormais, purement volontariste et passionnelle, sentimentale et raisonnante, empirique et psychologique ; elle ignore et la gnose et le symbolisme ; la vertu y est comme rivée à l'égo et séparée des sources universelles ; le bien y est « ce qui doit être », jamais « ce qui est », il se situe pour ainsi dire à la surface et dans l'effort, non dans l'essence, dans la profondeur existentielle des formes : l'effort individuel ne boit plus à la source miraculeuse de la connaissance, comme s'il avait oublié le mystère du « joug doux » et du « fardeau léger ». Un saint François sait encore que la pauvreté n'est pas son œuvre, mais sa Dame.

* * *

On peut distinguer, dans la spiritualité chrétienne, trois principaux courants dont les délimitations, en fait, ne sont pas toujours très nettes, mais qui néanmoins sont assez importants pour pouvoir être définis sans hésitation : le premier est la gnose, représentée notamment par Clément d'Alexandrie et Maître Eckhart, pour ne mentionner que ces deux noms particulièrement saillants ; le deuxième courant est la mystique chrétienne générale, qui est une voie d'amour et dont deux représentants particulièrement éminents sont,

dans l'Eglise latine que nous avons plus particulièrement en vue, saint Bernard et saint François d'Assise ; le troisième courant est le « mysticisme » ou la « mystique passionnelle » inaugurée, nous semble-t-il, par saint Jean de la Croix et sainte Thérèse d'Avila, qui — à part leur sainteté, c'est-à-dire leur héroïsme et les grâces qui s'y joignaient — étaient bien, psychologiquement parlant, des enfants de la Renaissance. Ce n'est pas à dire que seul ce courant mérite le nom de « mystique passionnelle », mais il est en tout cas le seul à le mériter d'une façon exclusive ; en effet, la mystique d'amour médiévale et antique comportait des modalités diverses plus ou moins rapprochées de la gnose, ou du moins rarement contraires à celle-ci ; ce n'est qu'à partir de la Renaissance qu'une mystique exotérisée et incompatible avec l'intellectualité pure devenait chose possible et à certains égards même nécessaire.

L'humanisme et le naturalisme de la Renaissance — comme la philosophie et le naturalisme des Anciens — correspondent très exactement à la chute, à partir de la connaissance intérieure, qualitative, unitive et synthétique, dans une connaissance extérieure, quantitative, séparative et analytique ; et la même chose peut se dire de la phase technique ou machiniste du monde moderne, — phase inaugurée par la Révolution française, — donc du scientisme inventif du XIXe siècle, avec la différence toutefois que, s'il y a une spiritualité de la Renaissance, il n'y a pas de spiritualité possible sur le plan du scientisme ; les mystiques de ces deux derniers siècles se rattachent — à quelques exceptions près, sans doute — au mysticisme du XVIe siècle, du moins au point de vue des limitations fondamentales. Parmi les mystiques contemporains de la grande Thérèse, il y a eu également des exceptions relatives, par exemple saint Ignace de Loyola, dont la perspective n'était ni exclusivement volontariste, ni expressément anti-intellectuelle.

Et ceci est significatif : à la Renaissance, seul l'art mondain est vrai ; l'art religieux est faux, et le même timbre

d'exaltation ou d'invraisemblance se retrouve, à un degré ou un autre, dans la plupart des manifestations de la sensibilité religieuse. Les caractères généraux de la Renaissance permettent de comprendre comment un cas isolé de gnose ait pu se produire en dehors de l'Eglise catholique : nous voulons parler de Jakob Boehme, « exilé » dont le non-catholicisme avait, en l'occurence, un sens symbolique, d'une part par rapport à la transcendance de l'esprit qui « souffle où il veut », et d'autre part par rapport aux tendances antimétaphysiques de la Renaissance ; mais d'un autre côté, il est tout aussi symbolique qu'un Angélus Silésius, disciple indirect de Boehme, soit rentré dans l'Eglise de Clément d'Alexandrie, de saint Denis, de Maître Eckhart, comme pour réintroduire la gnose chrétienne dans son milieu d'origine.

* * *

On pourrait être tenté d'admettre que la pure ascèse intérieure d'un saint Jean de la Croix n'ait rien de passionnel ; or c'est précisément dans sa négation unilatérale de tout élément passionnel en l'absence de tout élément intellectif que se manifeste sa connexion avec la mystique dont il s'agit ; en effet, les illusions subtiles que prévoit la perspective sanjuaniste seraient inconcevables chez des hommes se plaçant sur un autre terrain. Au point de vue de la gnose, bien des pièges et des tentations que dénoncent certains mystiques se réduisent à des enfantillages ; bien des dangers n'existent qu'en vertu de l'absence de tout discernement intellectuel. Il est vrai que de telles choses peuvent aussi se rencontrer dans des voies centrées sur la connaissance, pour peu que ces voies aient un aspect passionnel secondaire ; mais ces voies ne sauraient être caractérisées par des choses qui, précisément, ne sont que secondaires et n'apparaissent, par conséquent, que d'une manière plus ou moins accidentelle.

Puisque la mystique passionnelle trouve son expression la plus exclusive chez les Espagnols de la Renaissance et

que celle-ci s'exprimait de la façon la plus démonstrative à travers l'art, nous nous permettrons de nous attarder quelque peu à cet aspect de la question ; en effet, l'attitude d'un saint Jean de la Croix est tout à fait caractéristique à cet égard : son critère d'art n'est pas la valeur spirituelle de l'œuvre, la pureté et la profondeur du symbolisme, la rigueur et la richesse du langage formel, mais « l'expression saisissante » ; il préfère les images « qui portent le plus la volonté au recueillement », et il estime qu'« il faut avoir soin de choisir les plus touchantes », comme « aide de dévotion ». « Baser son choix — dit-il — non sur la valeur de piété, mais sur la valeur de beauté, n'est-ce pas mettre uniquement sa complaisance dans l'instrument ? ». Et : « S'il plaît à Dieu de donner parfois plus de grâces par l'intermédiaire d'une image que par une autre de même espèce, bien que différente de forme, ce n'est pas à cause d'un mérite particulier de l'image, mais parce que les fidèles sont plus portés par elle à la piété ». C'est là une perspective qui ne tient compte ni de la qualité objective de l'image, ni de sa fonction quasiment sacramentelle ; les images ne sont « saintes » que par leur contenu, non par leur structure ni par leur genèse ; comme l'intelligence ne joue aucun rôle direct dans la voie, elles n'ont rien à lui transmettre et ne s'adressent donc qu'à la sentimentalité ; dans ces conditions, il ne saurait être question d'art sacré. « Beaucoup de personnes — dit encore saint Jean de la Croix — s'attachent plus dans leur dévotion à une sorte de représentation qu'à une autre, et chez plusieurs il n'y a là qu'une sympathie naturelle, comme celle qui fait préférer le visage d'une personne à celui d'une autre... La personne ainsi aimée sera moins belle peut-être qu'une autre, mais tout cède à une préférence de forme et de figure. Il en est de même dans la dévotion, on croit que c'est la piété qui attire vers certaines images, et on ne fait que céder à l'attrait, au goût naturel ». Or, l'auteur omet de nous expliquer une chose essentielle, à savoir, ce qu'est au juste un « attrait » ou un « goût » ; il ne lui vient pas à l'esprit

que ce goût puisse être déterminé par une qualité objective, une expression particulièrement intelligible de la vérité spirituelle ; il ne voit que les passions et la négation des passions, — nous dirions volontiers : leur négation passionnelle.

La Renaissance a été déclenchée, non seulement par les forces latentes d'un paganisme jamais tout à fait surmonté, mais aussi, bien que d'une manière indirecte, par un individualisme religieux qui apparaît déjà — sur le plan artistique — dans la statuaire gothique tardive ; de même, l'humanisme supplée à sa manière — et sur un plan inférieur bien entendu — à l'absence d'une gnose, tandis que le naturalisme sentimental peut envahir l'art grâce à l'incompréhension du symbolisme sacré, incompréhension conditionnée à son tour par l'étouffement de l'intellectualité pure. Le fait qu'une sainte Thérèse d'Avila admire un naturalisme aussi grandiloquent, morbide et faux que celui d'el Greco montre à quel point elle était l'enfant de son siècle, et aussi, combien le rejet — inconscient chez elle — de l'intellectualité va de pair, dans une civilisation, avec la perte de l'art sacré, et inversement.

Dans cette même question des images, sur laquelle nous insistons ici à cause de ses concomitances intellectuelles, saint Jean de la Croix revient au problème des pièges et illusions diaboliques : d'après lui, les gestes faits par une image ou les paroles prononcées par elle « sont certainement en beaucoup de cas des effets qui ont Dieu pour cause ; authentiques et salutaires, Dieu les permet pour encourager la dévotion, pour donner à telle âme faible quelque appui et empêcher ses distractions ; n'oublions pas toutefois que le démon use beaucoup de ce moyen pour tromper et pour nuire... Parmi tous les moyens que le démon emploie pour captiver les âmes imprudentes, et leur fermer la vraie voie de l'esprit, il y a surtout les manifestations rares et extraordinaires par les images matérielles et corporelles dont l'Eglise fait usage... En conséquence le fidèle, en voyant

une image, qu'elle soit corporelle ou intellectuelle (mentale), belle par l'art ou par les ornements, ne doit pas s'y absorber par les sens. Que cette image lui donne de la dévotion sensible ou spirituelle, qu'elle lui fasse même des signes surnaturels, n'importe ; son devoir est de négliger tous ces accidents, il n'y peut faire aucune attention, et ne vénérer l'image que selon l'enseignement de l'Eglise... En agissant ainsi toute erreur sera évitée, parce que le fidèle n'écoutera pas ce que dit l'image... » (*La Montée du Carmel*, III, 35 et 36). Nous ne pouvons nous empêcher de penser ici à saint François d'Assise écoutant les ordres que lui donna l'image du Christ à l'église de Saint-Damien. La contradiction que nous venons de relever ne peut s'expliquer que par l'absence d'une perspective intellectuelle et partant désintéressée ; la prudence extrême — et aveugle à certains égards — qui apparaît dans le texte cité serait sans objet au point de vue de la connaissance, car celle-ci n'engage point notre crédulité, mais s'appuie sur la nature des choses (1).

1. Le critère, pour saint Jean de la Croix, n'est que dans l'acte divin, non dans le contenu : « Les impressions divines — dit-il — pénètrent intimement l'âme, poussent la volonté à aimer, laissent un effet durable, et l'âme n'est pas plus capable d'y résister que la vitre ne résiste au rayon de soleil qui la traverse. C'est pour ce motif que l'âme ne doit jamais chercher à les posséder, même quand elle est persuadée que l'opération est divine ». Une perspective volontariste ne peut envisager les choses autrement, puisqu'elle se situe par définition sur le terrain volontairement « incompréhensif » de l'obscurité de la foi. A part cette restriction toute extrinsèque, les critères que donnent ces mystiques de l'action divine dans l'âme sont universellement valides et du plus haut intérêt : effet transformateur de la parole divine, paix profonde qui l'accompagne, fixation d'une parole dans la mémoire et conviction inébranlable : « Lorsque les paroles viennent de l'imagination, — dit sainte Thérèse d'Avila, — elles n'ont aucun des caractères précédents ; ni certitude, ni paix, ni joie intérieure... Le sens [des paroles], dans les deux cas, peut bien être le même, mais les paroles divines l'expriment distinctement et l'âme, quel que soit le style employé, n'en perd pas une syllabe ; au contraire celles qui viennent de l'imagination sont vagues, confuses et comme d'une personne à moitié endormie » (*Le Château intérieur*, II, 3). Un autre critère d'origine divine est que « ces paroles viennent souvent lorsque l'âme ne pense pas du tout aux matières qui en font le sujet... Comment donc l'imagination pourrait-elle inventer des paroles qui se rapportent à ce que l'âme n'a jamais désiré, ni voulu ni même connu ? ». Un autre critère est que, dans le cas d'inspiration divine, « l'âme écoute passivement » ; dans le cas de production animique, « elle forge elle-même et compose mot à mot ce qu'elle veut entendre ». Puis : « Une seule de ces paroles divines comprend en peu de mots ce que notre esprit ne saurait exprimer en plusieurs ». Et enfin : « Il s'ajoute souvent aux paroles un mode, que je ne sais expliquer, mais qui leur donne un sens plus étendu que celui de la lettre ou du mot ». Quant au démon, « il peut bien, à force d'habileté, contrefaire l'ange de lumière ; il pourra, par exemple, prononcer des paroles distinctes et que l'on sera sûr d'avoir entendues... mais il n'est pas en son pouvoir de contrefaire les effets des paroles divines, ni de laisser dans l'âme la paix et la lumière ; il y laisse au contraire l'inquiétude et le trouble... Ces âmes ne pourraient-

Une question se pose ici : est-il possible que le démon, pour feindre des signes à apparence miraculeuse, se serve d'une image sainte ? Nous répondrons d'abord par la négative, car Dieu sait bien que tous les fidèles n'ont pas lu saint Jean de la Croix, et nous ajouterons que, s'il était vrai que de tels abus soient normalement possibles, les images saintes n'auraient plus aucun droit à l'existence, et saint Jean Damascène aurait eu tort de les défendre ; elles ne seraient qu'« argile », et l'argile n'est pas sainte. Mais notre mystique espagnol n'en a pas moins raison d'une certaine manière : à l'époque de la Renaissance — qui retrace en un cadre restreint la chute du couple primordial et la perte du Paradis — le diable a fort bien pu se servir des images nouvelles dites « saintes », mais foncièrement profanes et mondaines par leur naturalisme passionnel, ignorant et subversif, caractère qui semble d'ailleurs avoir échappé à saint Jean de la Croix en raison de sa perspective purement volontariste. Si de telles manifestations diaboliques ont eu lieu fréquemment à cette époque, sans quoi le saint n'en parlerait pas, il faut admettre qu'elles ont cessé après la Renaissance proprement dite, et qu'elles ont même dû cesser par l'effet de la Miséricorde divine, par une sorte de neutralisation progressive du caractère anti-spirituel de cet art ; il y a une loi de compensation qui ne pouvait pas ne point intervenir dans de telles circonstances. Mais le problème a encore un autre aspect : c'est que l'action supposée du diable dans l'image « sainte » a lieu en réalité dans l'âme humaine, qui est trompée parce qu'elle veut l'être, en ce sens que l'intérêt sentimental lui fait désirer des grâces sensibles ; sans cet intérêt,

elles pas éviter tout péril, ne point écouter ces paroles [divines] ; et, si elles sont intérieures, en détourner leurs pensées de manière à ne pas les entendre ? Non, cela est impossible. Nous pouvons, j'en conviens, laisser tomber les paroles de l'imagination, en modérant nos désirs et en négligeant nos imaginations : le remède est sûr ; mais il n'en est pas de même des paroles divines ». — La seule réserve à faire, — et qui, nous le répétons, est toute extrinsèque, — c'est qu'il n'est pas tenu compte de critères beaucoup plus naturels, résidant dans les formes mêmes et discernables par l'intellect. Les mystiques ne tiennent pas compte ici du « discernement des esprits », peut-être pour la simple raison que, étant un « don », il n'est pas accessible à tous les hommes.

il n'y a pas d'illusion possible ; celle-ci a donc deux causes parallèles et interdépendantes, à savoir la fausseté de l'image et le désir de l'illusion. D'un autre côté, si le diable déguisé en « ange de lumière » peut induire en erreur, c'est, au fond, parce que cette apparition est envisagée sans intelligence et acceptée sans discernement ; ou encore : si le démon est censé pouvoir revêtir une apparence lumineuse, c'est parce qu'on ignore qu'il ne peut jamais le faire d'une manière parfaite, qu'il est toujours obligé de se trahir par quelque détail faux ou grotesque, et que, si l'homme ne le voit pas, c'est uniquement parce qu'il ne veut pas le voir ; or une telle attitude provient précisément d'une autre plus générale, à savoir l'individualisme passionnel et l'exclusion corrélative de l'élément intellectuel. L'esprit symboliste, — c'est-à-dire l'intelligence ouverte aux essences universelles des choses, — et désintéressé en raison même de son attitude intellective, ne risque pas de confondre les ténèbres avec la lumière, car la question est pour lui sans objet.

On pourrait, avec quelque hardiesse, caractériser l'attitude symboliste — celle des Hindous par exemple — en disant que l'Hindou contemplerait Dieu même à travers l'apparence de lumière que revêtirait trompeusement le démon, en sorte que celui-ci serait désarmé, ou plutôt vaincu par ses propres armes ; le secret du symbolisme, en effet, consiste en ceci que l'image est réellement, sous le rapport du contenu essentiel, — non sous celui des accidentalités, — quelque chose de ce qu'elle représente, ou même, pour parler plus rigoureusement : l'image est, sous le rapport essentiel, ce qu'elle exprime, sans quoi la théologie trinitaire ne pourrait pas enseigner l'identité entre le « Fils » et le « Père » sous le rapport de la divinité. La forme en tant qu'expression de vérité, de béatitude et d'infinité, ne saurait être accaparée par les ténèbres dans sa nature symbolique même ; celle-ci reste toujours ce qu'elle est (1) ; de même, le

1. Nous citerons ici ces paroles de Râmakrishna : « Pourquoi la nommer [la statue] une image d'argile ? L'image divine est faite d'Esprit... Pour-

diable peut séduire moyennant la passion que peut provoquer la beauté, mais il ne peut entrer dans la qualité de beauté même, contrairement à ce qu'admet un moralisme superficiel.

* * *

L'humilité sentimentale recherche l'orgueil parce qu'elle en a besoin, et elle redoute en somme toute perspective qui transcende l'alternative morale dont elle vit, ce qui explique le sacrifice de l'intelligence au nom de la Vertu. Sainte Thérèse d'Avila, dont l'intelligence d'ordre individuel était vive, n'avait aucune peine à reconnaître les dangers de cette position, mais elle n'y a apporté aucun remède décisif, vu le caractère empirique de son propre point de vue. Elle ne veut pas que nous demeurions « enfoncés dans la considération de notre misère », et elle estime que « jamais le courant de nos œuvres ne sortira net et pur de la fange des craintes, de la pusillanimité, de la lâcheté, et de mille pensées troublantes, telles que celles-ci : N'a-t-on pas les yeux sur moi ? En marchant par ce chemin, ne vais-je point m'égarer ? N'est-ce pas présomption d'oser entreprendre cette bonne œuvre ? N'est-ce pas de l'orgueil, n'est-ce pas pire encore qu'une

quoi ces images n'éveillent-elles en vous que l'idée de boue et d'argile, de pierre et de paille ? Pourquoi ne pouvez-vous réaliser dans ces formes la présence de la Mère éternelle, bienheureuse et omnisciente ? Sachez que ces images sont les formes concrètes de l'Essence sensible (dans sa manifestation), éternelle et sans forme (en soi) ». Dans un ordre d'idées tout à fait analogue, c'est-à-dire, en ce qui concerne la connexion possible — parce que fondée sur la nature des choses — entre la forme et l'Essence, nous citerons encore le passage suivant de Râmakrishna : « Le souvenir de votre petite-fille que vous aimez tendrement s'imposera à votre esprit et vous enlèvera la paix n'importe où vous vivrez. Vous pouvez vivre à Vrindâvan si vous le désirez, mais votre esprit reviendra toujours à votre demeure. D'autre part, tout le bénéfice de vivre à Vrindâvan vous sera accordé si vous aimez votre petite-fille dans la pensée qu'elle est Shrî Râdhikâ (Râdha, la *Shakti* de l'*Avatâra* Shrî Krishna) elle-même. Caressez-la, habillez-la et nourrissez-la comme d'habitude et selon le désir de votre cœur, mais en songeant constamment que vous offrez votre adoration à la Divinité de Vrindâvan ». L'esprit d'exclusion et d'alternative si caractéristique de la mentalité européenne rend une telle solution quasiment impraticable pour l'homme d'Occident ; il ne peut aimer l'Essence « à travers » la forme, mais seulement « contre » la forme ; il risquerait toujours de tomber dans quelque flatterie trompeuse et absorbante du « moi » ; en dehors du domaine très particulier de l'art religieux, il est naturellement « idolâtre » et, par conséquent, spirituellement « iconoclaste ». L'art religieux moderne exclut la nature et en prend en quelque sorte la place ; lui seul semble avoir droit au « sacré ». Dans l'Inde, au contraire, la nature s'intègre au langage spirituel de l'art, elle est sacrée et symboliste comme celui-ci, et même avant celui-ci.

créature comme moi s'occupe d'un sujet aussi élevé que l'oraison ? N'aura-t-on pas de moi une opinion trop favorable, si j'abandonne la voie commune et ordinaire ? Ne faut-il pas éviter tout excès même dans la vertu ? Pécheresse que je suis, vouloir m'élever, n'est-ce pas m'exposer à tomber de plus haut ? Peut-être m'arrêterai-je en chemin ; peut-être serai-je pour quelques bonnes âmes un sujet de scandale ? Enfin, étant ce que je suis, me convient-il de prétendre à rien de particulier ? O mes filles, que d'âmes il doit y avoir à qui le démon cause de grandes pertes par ces sortes de pensées ! Elles prennent pour de l'humilité ce que je viens de dire, et beaucoup d'autres choses semblables... C'est pourquoi je dis, mes filles, que, si nous voulons apprendre la véritable humilité, nous devons arrêter nos yeux sur Jésus-Christ, le souverain bien de nos âmes, et sur ses saints » (*Le Château intérieur*, I, 2). Or, si de telles erreurs — qui sont des « sottises » — sont monnaie courante, c'est proprement que la conception même de l'humilité est devenue superficielle ; seul un sentimentalisme individualiste peut susciter de telles mièvreries sur le plan spirituel, et le vrai remède serait de purifier l'idée d'humilité en la ramenant à son sens profond, qui implique avant tout une saine connaissance de la nature des choses. De cette connaissance, le Christ est bien le symbole et l'exemple, comme le dit la sainte, mais rien ne garantit, en mystique passionnelle, que ce symbole soit compris, — puisqu'il n'y a rien à comprendre, — et que cet exemple soit suivi autrement que d'une manière plus ou moins arbitraire, c'est-à-dire selon tel ou tel sentiment. Si l'humilité est sujette à tant de contorsions du mental, et si le démon dispose de tant de portes pour pouvoir s'y glisser et pour prendre les apparences de la vertu, la raison en est de toute évidence, nous l'avons dit, dans la corruption sentimentale et individualiste de l'humilité même ; ce sentimentalisme abolit, en fait, toute possibilité de connaissance directe, d'autant plus que par une attitude qui logiquement est beaucoup plus près de l'orgueil que bien des choses considé-

rées comme orgueilleuses, il croit pouvoir ignorer ou mépriser les clartés de l'intellect ; en un mot, tout ce chaos de difficultés somme toute artificielles, de subtilités psychologiques presque inextricables, est dû à l'abolition — « orgueilleuse » à sa façon — de l'intelligence. L'homme ne « sait » plus que, métaphysiquement, il n'est rien ; il doit donc toujours se rappeler à soi-même, avec beaucoup d'efforts et de soupirs, qu'il est bas, indigne et ingrat, ce qu'il a de la peine à croire en son for intérieur. On ne se rend pas assez compte que le démon n'est pas seulement dans le « mal » attitré, mais aussi, bien que d'une façon indirecte, dans la fade surenchère dont on entoure le « bien » comme pour le rendre suffocant et invraisemblable ; d'où un jeu de pendule entre un « mal » considéré comme absolu et doté de contours arbitraires, et un « bien » détaché de la vérité et compromis par l'inintelligence du sentimentalisme qui l'accompagne. Pour le mysticisme, qui mélange de toute évidence une aspiration ésotérique avec une perspective exotérique, le mal est « mal » d'une manière inconditionnelle, donc sous tout rapport, alors que métaphysiquement il n'est « mal » qu'en tant qu'il nie un bien, mais non en tant qu'il concourt à l'Equilibre total et que, de ce fait, il est une nécessité cosmique ; quoi qu'il en soit, ce jeu de pendule entre un « mal » rendu positif et un « bien » rendu invraisemblable et presque inaccessible ne peut pas déplaire au démon, car il a tout intérêt à contribuer à une alternative quasi-insoluble qui accapare l'esprit, et à une surenchère qui, au fond, fait injure à Dieu (1).

1. Un exemple d'une attitude saine est la méditation suivante de saint Ignace de Loyola, dans laquelle, au lieu de s'abîmer dans un sentiment de gratitude — ou de culpabilité — inintelligible, il s'appuie, avec l'intelligence, sur la nature des choses : « ...Je considérerai Dieu présent dans toutes les créatures. Il est dans les éléments, leur donnant l'être ; dans les plantes, leur donnant la végétation ; dans les animaux, leur donnant le sentiment ; dans les hommes, leur donnant l'intelligence ; il est en moi-même de ces différentes manières, me donnant tout à la fois l'être, la vie, le sentiment et l'intelligence. Il a fait plus ; il a fait de moi son temple ; et, dans cette vue, il m'a créé à la ressemblance et à l'image de sa divine Majesté... Je considérerai Dieu agissant et travaillant pour moi dans tous les objets créés, puisqu'il est effectivement dans les cieux, dans les éléments, dans les plantes, dans les fruits, dans les animaux, etc., comme un agent, leur donnant et leur conservant l'être, la végétation, le sentiment, etc... Puis, faisant un retour sur moi-même, je me demanderai ce que la raison et la justice m'obligent de mon côté à offrir et à donner à sa divine Majesté, c'est-à-dire toutes les choses qui sont à moi, et moi-même avec elles... » (*Exercices spirituels*).

Dans le même ordre d'idées, la chasse aux péchés dénote une perspective assez extérieure, car, si l'homme est pécheur, ce n'est pas de cette façon superficielle et quantitative qu'il pourra se libérer de sa nature. La saine attitude, sur ce plan, se réduit à ceci : faire ce qui est prescrit, s'abstenir de ce qui est défendu, s'efforcer dans les trois vertus fondamentales dont dérivent toutes les autres, à savoir l'humilité, la charité et la véracité ; sur cette base, l'esprit peut se concentrer sur Dieu qui, lui, se chargera de transformer notre vertu toute symbolique en une vertu effective et surnaturelle, car le bien ne peut venir que de lui. Toute autre attitude est contradictoire et malsaine ; l'exagération du péché ne va pas sans individualisme ; chasser le péché partout et toujours, c'est le cultiver, alors que le but de la spiritualité est de dépasser l'humain, non de l'amplifier. « Soyez parfaits, comme votre Père au Ciel est parfait », a dit le Christ ; or la perfection de Dieu est bienheureuse, en sorte que celle de l'homme doit avoir, elle aussi, un aspect de sérénité et de paix, que confère la contemplation de la vérité. Il est vrai que l'homme, c'est la volonté libre ; mais la liberté vient de l'intelligence, et c'est celle-ci qui caractérise l'homme en premier lieu.

L'humilité, dès qu'elle est détachée de sa raison d'être profonde, comporte de curieuses inconséquences : ainsi il est étrange de constater chez des hommes préoccupés par les mystères de l'union, une sorte d'oubli ou de dédain — bien caractéristique de la Renaissance — des doctrines mystiques léguées par les Pères de l'Eglise, parfois même de la théologie générale ; d'où des tâtonnements et des ignorances qui seraient inconcevables si l'humilité avait inspiré ces mystiques plus tardifs à s'instruire auprès des saintes autorités des premiers siècles. Il résulte de cette négligence stupéfiante — et très occidentale — que les mystiques de la Re-

naissance et leurs héritiers parlent, sur un ton d'empirisme et d'improvisation, de choses dont ils ne devraient parler qu'à la lumière des doctrines patristiques à moins d'illuminations que, précisément, ils avouent ne pas avoir ; il leur arrive de déclarer inconnaissables, inexprimables, douteuses ou inexistantes des choses qui ont été exposées, par les Pères, avec autorité et clarté.

FRITHJOF SCHUON.

(A suivre).

LES DERNIERS HAUTS GRADES DE L'ÉCOSSISME ET LA RÉALISATION DESCENDANTE

(suite) (1)

Il nous faut faire maintenant une précision qui sera en même temps une réserve nécessaire. Les fonctions suprêmes d'une tradition particulière ne sauraient être considérées comme devant coïncider avec des cas de réalisation descendante que lorsqu'il s'agit d'une tradition complète tant sous le rapport métaphysique que sous celui cosmologique et qui possède donc tant l'initiation effective des « grands mystères » que celle des « petits mystères ». Or, de même qu'il y a des initiations de caractère spécifiquement cosmologique, il peut y avoir des formes traditionnelles réduites, sinon par leur définition première, du moins, à certaines époques, par l'effet des vicissitudes cycliques, à un point de vue cosmologique, et dont le domaine normal est alors celui des « petits mystères » (2). Les centres spirituels de formes traditionnelles qui se trouvent dans un tel état, et qu'on peut qualifier de ce fait proprement de « mineures » dans l'ensemble des formes

(1) Cf. *Etudes Traditionnelles*, n° de juin 1953.

(2) Un cas de ce genre est celui de l'hermétisme, en tant que réadaptation des traditions grecque et égyptienne, à l'époque alexandrine, dont le caractère cosmologique et d'initiation de l'ordre des « petits mystères » ne fait pas de doute (cf. René Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XLI), bien qu'une tradition de cet ordre devait se rattacher elle-même originellement et par ses principes à une doctrine réellement métaphysique, et que de ce fait une ouverture restait, malgré tout, possible, quoique de façon moins directe, pour ceux qui avaient les qualifications nécessaires, vers une réalisation de l'ordre des « grands mystères ».

traditionnelles existantes (1), se rangent normalement dans la dépendance immédiate, non pas du centre suprême, mais d'un centre intermédiaire, plus complet qu'eux-mêmes au point de vue spirituel, qui de ce fait peut régir un groupe particulier de traditions rapprochées entre elles par des caractères semblables et des conditions cycliques communes (2). Un tel centre intermédiaire constitue alors, par rapport aux

(1) Pour le cas cité de l'hermétisme, ce caractère de subordination est attesté par le fait qu'il s'est même incorporé à l'ésotérisme islamique et à l'ésotérisme chrétien du moyen âge ; mais d'autre part le fait que, tout en se limitant aux « petits mystères », il est une tradition du type « sapiantial » ou intellectuel, lui assurait quelques avantages dans certains milieux d'extension des traditions relevant du type spirituel religieux et qu'on pourrait appeler aussi, sous certaines réserves, « prophétique » ; nous voulons parler surtout des milieux constitués par des peuples autres que ceux auxquels furent adressés directement et, donc, de façon plus adéquate les messages des fondateurs de traditions de forme religieuse (comme le Christianisme et l'Islam), respectivement les gentils et les non-arabes, chez lesquels l'hermétisme était du reste autochtone, du moins dans la région méditerranéenne. Il semble bien que la persistance de cette tradition et son rôle dans les ordres de chevalerie qui assuraient la liaison avec le Proche-Orient, peuvent s'expliquer d'un côté par son intellectualité qui lui conférait un caractère de neutralité et d'universalité relative dans le milieu méditerranéen, d'un autre côté par les limitations naturelles que subissaient les valeurs spécifiques des religions d'origine judaïque et arabe chez les peuples d'autres races. La situation de l'hermétisme est ainsi comparable à celle qu'ont eue, sur le plan doctrinal, l'aristotélisme et le néoplatonisme, avec lesquels il s'est trouvé du reste ordinairement associé en fait. — Un autre cas de « minorité » qu'on pourrait citer ici est celui du Judaïsme dans la diaspora, et la Kabbale dit que la *Shekinah* est alors en exil parmi les gentils.

(2) Dans un tel centre ces traditions se concentrent et s'appuyent réciproquement. C'est ainsi que dans l'ésotérisme islamique, et selon sa « perspective » propre, il est dit que le *Qutb* accorde son secours providentiel non seulement aux Musulmans, mais encore aux Chrétiens et aux Juifs, et ceci est à mettre, peut-être, de toutes façons, en rapport avec le rôle général de la tradition islamique comme intermédiaire entre l'Orient et l'Occident, dans la dernière partie du cycle traditionnel, bien qu'elle soit, mais on pourrait dire dans un certain sens du fait même qu'elle est, la plus récente des formes traditionnelles actuelles, car cela lui assure une vitalité plus grande par rapport aux traditions plus anciennes. Dans le même ordre d'idées, rappelons encore que René Guénon, parlant de la légende de Christian Rosenkreutz, le fondateur supposé de Rosicrucianisme, et en particulier des voyages qui lui sont attribués (notamment en Terre-Sainte, en Arabie, dans le Royaume de Fez, mais encore chez les Sages et les Gymnosophistes) disait que le sens semble en être qu'« après la destruction de l'Ordre du Temple, les initiés à l'ésotérisme chrétien se réorganisèrent d'accord avec les initiés à l'ésotérisme islamique pour maintenir, dans la mesure du possible, le lien qui avait été apparemment rompu par cette destruction » (*Aperçus sur l'Initiation*, chap. XXXVIII). Et plus loin, il ajoutait : « cette collaboration dut se continuer aussi par la suite... Nous irons même plus loin : les mêmes personnages, qu'ils soient venus du Christianisme ou de l'Islamisme, ont pu, s'ils ont vécu en Orient et en Occident (et les allusions constantes à leurs voyages, tout symbolisme à part, donnent à penser que ce dut être le cas de beaucoup d'entre eux), être à la fois Rose-Croix et *Çûfis* (ou *mutaçawwifûn* des degrés supérieurs), l'état spirituel qu'ils avaient atteint impliquant

centres particuliers de ce groupe traditionnel, une hypostase du centre suprême (1).

Les centres spirituels basés sur la réalisation spirituelle des « petits mystères » sont alors constitués normalement par des êtres qui se situent au degré de l'« homme véritable » (ou du *Rose-Croix*) et non pas à celui de l'« homme transcendant » (ou du *Çûfî* au vrai sens de ce mot). Dans ce cas les fonctions supérieures de ces centres ne coïncident pas avec des cas de « réalisation descendante », si ce n'est tout à fait exceptionnellement (car des cas d'exception restent, malgré tout, toujours possibles). Néanmoins, selon une loi des correspondances qui assurent l'action des influences ou des énergies spirituelles d'un degré à l'autre, la constitution de ces centres mineurs est à l'image des centres majeurs dont ils dépendent et qu'ils reflètent ainsi à leur niveau. Ainsi, sans chercher à compliquer la situation par des distinctions spécieuses, il faut bien admettre qu'on peut avoir au degré des « petits mystères » des centres et des fonctions spirituelles et même, sans aucun abus de langage des « missions », qui, sans être de caractère directement « divin » ou « avatârique », participent sur leur plan et pour leur domaine du symbolisme des centres et des fonctions supérieures. Aussi, toute fonction initiatique, du fait qu'elle agit régulièrement dans son domaine, à

qu'ils étaient au delà des différences qui existent entre les formes extérieures et qui n'affectent en rien l'unité essentielle et fondamentale de la doctrine traditionnelle » (*Ibid.*).

(1) Quant à l'existence d'une hiérarchie spirituelle et des rapports de subordination subséquente entre les différentes formes traditionnelles, nous rappellerons un autre texte de René Guénon : « Bien que le but de toutes les organisations initiatiques soit essentiellement le même, il en est qui se situent en quelque sorte à des niveaux différents quant à leur participation à la Tradition primordiale (ce qui d'ailleurs ne veut pas dire que, parmi leurs membres, il ne puisse pas y en avoir qui aient atteint personnellement un même degré de connaissance effective) ; et il n'y a pas lieu de s'en étonner si l'on observe que les différentes formes traditionnelles elles-mêmes ne dérivent pas toutes immédiatement de la même source originelle ; la « chaîne » peut compter un nombre plus ou moins grand d'anneaux intermédiaires, sans qu'il y ait pour cela aucune solution de continuité » (*Aperçus sur l'Initiation*, chap. X). On pourrait ajouter en rapport, avec nos considérations précédentes, qu'une ordonnance hiérarchique peut résulter à certains moments et tout au moins à certains égards, comme conséquence de la déchéance relative de certaines formes traditionnelles quelle qu'ait pu être sa position aux époques antérieures.

quelque degré que ce soit, et pour autant qu'elle véhicule alors vers les degrés inférieurs les influences ou les énergies spirituelles qui lui sont confiées, s'inscrit dans une perspective « descendante », et de ce fait peut recevoir pour son domaine les attributs des fonctions suprêmes réellement avatâriques qu'elle représente et auxquelles elle reste subordonnée. Or, ainsi que nous l'avons déjà mentionné, il en est de même pour la constitution de la hiérarchie essentielle des degrés et des fonctions de chacune des voies initiatiques que comporte une forme traditionnelle particulière, de sorte que ces voies retracent alors elles-mêmes dans une certaine mesure la hiérarchie de leur centre spirituel immédiat, quoique cette analogie constitutive ne soit pas forcément apparente. Dans les cas où ces voies sont basées sur une hiérarchie de grades et de fonctions symboliques et comme telles plus visibles de l'extérieur, dont l'attribution n'implique pas nécessairement la possession effective des degrés de connaissance correspondants, le symbolisme respectif, tant qu'il sera conservé intact reflétera la hiérarchie des degrés effectifs et des fonctions des centres supérieurs et du centre suprême lui-même qui est leur prototype commun, et cela en dehors de toute question d'une possession des degrés de connaissance symbolisés par les grades (1). Mais dans tous les cas, c'est l'essentielle constitution analogique à tous les degrés et dans chaque économie spéciale qui assure l'ordre total des hiérarchies particulières et rend possible l'action normale des influences supérieures dans toute la profondeur et l'étendue du monde régi par le centre suprême (2).

Pour en revenir à notre sujet principal, il nous semble que

(1) Il n'est pas nécessaire de citer des exemples pour montrer que dans les traditions de forme religieuse de tels symboles de la hiérarchie initiatique se retrouvent souvent dans les attributs de la hiérarchie exotérique elle-même, et cela par un transfert que rend toujours possible la correspondance qui existe entre les différents niveaux d'une même forme traditionnelle.

(2) C'est par là aussi qu'on comprend la gravité que présente la destruction ou la disparition de celles des organisations initiatiques qui constituent les principaux supports des centres spirituels, car les mondes traditionnels que ceux-ci régissaient normalement s'en trouvent alors plus ou moins retranchés, ce qui peut aboutir finalement à leur abandon complet et définitif.

le symbolisme « descendant » ou « avatârique », reconnu par René Guénon aux 3 derniers degrés du régime écossais, repose sur une correspondance, dont il reste seulement à déterminer un peu plus la situation et la portée, avec ces 3 fonctions suprêmes d'un centre spirituel. Cette correspondance s'expliquerait par le fait que le système de 33 grades de l'Ecossisme reproduit schématiquement la hiérarchie d'un centre spirituel dont la Maçonnerie moderne en général a pu recueillir successivement et grouper, de façons très variées, selon les régimes, et vraisemblablement par l'intermédiaire d'organisations ordonnées autrefois par un tel centre, au moins les éléments emblématiques, et dont la figure d'ensemble se dessine mieux dans le cas spécial examiné ici. Il est incontestable que cette hiérarchie n'apparaît pas assez logique ni homogène dans son développement, et qu'elle fait même l'impression d'un assemblage plus ou moins syncrétiste ; l'histoire connue de la superposition successive de divers groupes de grades à partir des 3 grades primitifs de la Maçonnerie opérative, pendant le XVIIIe siècle et au début du XIXe ne contrarierait certainement pas cette impression (1). Mais derrière tout cela il pourrait y avoir tout de même autre chose. En fait, il reste pour cette hiérarchie certains caractères qui permettent de percevoir une relative cohérence d'ensemble.

Tout d'abord, le nombre 33 de ces degrés est lui-même significatif sous ce rapport (2). Ce nombre a un symbolisme axial et cyclique assez apparent (3). D'habitude on le met en rap-

(1) Le *Rite Ecossais Ancien Accepté* a eu pour le commencement sept grades, ensuite vingt-cinq, et ne totalisa les trente-trois degrés actuels qu'au début du XIXe siècle.

(2) De même 33 est le nombre maximum des membres d'un Suprême Conseil. — On sait d'autre part l'importance du même nombre dans la Divine Comédie de Dante. En Islam, il est également un des nombres de base des incantations, et on le trouve aussi dans certains rapports de la science des nombres sur laquelle repose du reste, une bonne part de la technique incantatoire.

(3) Signalons que dans les documents publiés dans l'ouvrage anti-maçonnique *Maçonnerie Pratique* (Paris, 1886), vol. II, on donne comme explication de ce nombre le fait « que c'est à Charleston, au 33° latitude Nord, que le 1er Suprême Conseil s'est constitué le 31 mai 1801 ». Cette explication témoignerait plutôt de l'esprit scientiste des organisateurs des Suprêmes Conseils qui, au contraire, devant porter à 33, pour des raisons réellement symboliques qui leur échappaient, le nombre des degrés de l'Ecossisme, avaient cru bon de faire état un point terrestre situé à pareille latitude.

port avec le nombre des années de la vie terrestre du Christ selon l'une des estimations de cet âge (1), mais sans qu'on explique autrement la raison de ce rapprochement. Or à ce propos, on peut remarquer que l'âge du Christ peut être considéré, dans les traditions qui, comme la Maçonnerie, ont un rapport avec le message christique, comme un symbole des degrés acquis et totalisés par l'homme Universel dans ses phases de réalisation ascendante et descendante. Il est même remarquable que cet âge quand il est considéré comme étant de 33 ans, se divise en 30 ans de vie secrète et 3 ans de vie publique, ces derniers étant donc ceux de la « mission » proprement dite du Christ, et cette division correspond ainsi exactement aux nombres des degrés de l'Ecossisme pour les phases ascendantes et descendantes de la réalisation initiatique (2). On peut signaler à l'occasion que ce nombre est celui des vertèbres de l'épine dorsale de l'homme, ce qui lui atteste précisément une signification axiale, surtout en tant que support de la tête (3).

D'autre part, la répartition de cette hiérarchie en quatre

(1) On sait qu'il n'y a pas eu unanimité d'opinion à cet égard même chez les premiers docteurs chrétiens.

(2) Si l'on pouvait se fier aux documents de l'ouvrage anti-maçonnique précité, l'âge symbolique du 33e degré, le *Souverain Grand*, serait lui-même de « 33 ans accomplis » (Ragon indique pourtant 30 ans) ce qu'on explique encore par le degré de latitude-nord de Charleston ! Les âges symboliques des degrés ne sont pas toutefois équivalents aux nombres d'ordre de ceux-ci. Le même âge de 33 ans est attribué au 18e, le *Rose-Croix*, analogie qui, si elle est fondée, pourrait se comprendre par une certaine correspondance à des niveaux différents entre les réalisations auxquelles se réfèrent les symbolismes des deux grades en question et qui sont respectivement celles des « grands mystères » au sens total, et des « petits mystères », ou en d'autres termes par la correspondance qu'il y a entre l'« homme transcendant » et son reflet au niveau des « petits mystères », l'« homme véritable » (cf. René Guénon, *La Grande Triade*, chap. XVIII). A ce propos, il est à remarquer que les 33 ans du *Souverain Grand* étant qualifiés d'« accomplis », il y a là une note différentielle assez significative d'avec l'âge du *Rose-Croix* pour lequel on ne trouve pas cette qualification.

(3) Nous ne savons pas si on a relevé que la classification des vertèbres exprime un symbolisme cosmologique assez frappant : il y a 7 vertèbres cervicales, 12 dorsales, 5 lombaires, 5 sacrales (qui forment l'os sacrum) et 4 coccygiennes (celles-ci peuvent être 3 dans certains cas, mais cela dépend au fond du degré de soudure des vertèbres respectives dans l'os coccyx). De plus, la forme et le rôle des différentes vertèbres ainsi que la nomenclature qu'on leur a conservée même dans l'ostéologie moderne, sont également instructives quant au symbolisme auquel nous faisons allusion, mais nous ne pouvons nous étendre ici sur ce sujet.

groupes : 1° Ateliers symboliques (degrés 1 à 3) 2° Ateliers de perfection, Chapitres de Rose-Croix (degrés 4 à 18), 3° Ateliers philosophiques, Aréopages de Kadosh (degrés 19 à 30) et 4° Suprêmes Conseils ou Grands Administratifs (degrés 31 à 33), elle est même digne d'intérêt ici (1). Les trois premiers groupes peuvent être considérés comme correspondant aux trois mondes du *Tribhuvana* (2), et quant au dernier groupe, constitué par les 3 degrés de symbolisme « descendant », il correspond de son côté au ternaire des fonctions suprêmes qui régissent principiellement ces trois mondes (3). Ce qui souligne de façon sensible cette dernière correspondance constitutive, c'est le fait que les 3 degrés en question sont considérés comme ayant un caractère « administratif », chose qui ne s'explique de façon satisfaisante que si on les considère comme un reflet du caractère « régulateur » des trois chefs de l'*Agartha* ou du ternaire supérieur d'un centre spirituel, de quelque ordre de grandeur que celui-ci puisse être du reste, car, ainsi que nous l'avons dit, il y a analogie

(1) On appelle ces groupes aussi par des noms de couleur, respectivement 1° Maçonnerie Bleue, 2° Rouge, 3° Noire et 4° Blanche, et on dit que cela est d'après la couleur des cordons. Plus exactement il s'agit du cordon du dernier grade, donc le plus élevé du groupe (toutefois pour le Rose-Croix qui conclut le 2e groupe le cordon porté en sautoir est « rouge d'un côté et noir de l'autre »).

On connaît d'autres divisions des grades, selon d'autres points de vue.

(2) Cette correspondance est plus précisément la suivante. D'un côté, le *Tribhuvana*, autrement dit la Terre, l'Atmosphère et le Ciel, ternaire dont on fait différentes applications (cf. René Guénon : *L'Esotérisme de Dante*, chap. VI, *L'Homme et son devenir*, chap. V et XII, *Le Roi du Monde*, chap. IV, et *La Grande Triade*, chap. X), est à considérer ici comme constitué par les domaines de la manifestation corporelle (sensible) de la manifestation subtile (psychique) et de la manifestation informelle (intellectuelle pure). D'un autre côté, si l'on remarque que le groupe des 3 premiers grades (Ateliers symboliques) a une position spéciale en rapport avec le deuxième groupe (Ateliers de Perfection) dont le rôle serait de « développer » en mode opératif l'initiation reçue dans les grades symboliques, en sorte que le rapport entre ces deux groupes est celui entre « symbole » et « réalité », on peut dire, mais seulement dans cette relation spéciale et sous le rapport opératif, que le premier concerne l'ordre sensible ou grossier, et le deuxième l'ordre subtil ou psychique ; ensemble ils délimitent le domaine des « petits mystères ». Enfin le troisième groupe qui se rapporte aux « grands mystères » concerne le domaine intellectuel pur ou la manifestation informelle et son principe immédiat.

(3) Nous donnons cela comme une correspondance tout à fait générale, et ne prétendons nullement qu'on pourrait la vérifier dans les rôles précis que jouent en fait les grades administratifs par rapport aux hiérarchies inférieures.

constitutive à n'importe quel degré. Mais quant à la correspondance exacte des dits grades avec les fonctions du ternaire d'un centre spirituel, il y a, au premier abord quelque difficulté. Les noms des grades écossais ne se montrent pas ici directement révélateurs : le 31° s'appelle Grand Inspecteur Inquisiteur Commandeur, le 32°, Sublime Prince du Royal Secret, et le 33°, Souverain Grand Inspecteur général. Si on laisse de côté les qualificatifs administratifs secondaires, on a la hiérarchie relative suivante (en ordre ascendant) : Inquisiteur, Prince et Souverain ; cela ne nous rapproche évidemment pas d'une signification pouvant rappeler les notions de *Mahânga*, *Mahâtmâ* et *Brahâtmâ*, ou de celles de *Qutb* et des deux Imâms, ni celles des pouvoirs royal et sacerdotal et du principe commun de ces deux. Les autres titres des ateliers (Souverain Tribunal ; Consistoire ; Suprême Conseil), des présidents (Très Parfait Président ; Illustre Commandeur en Chef ; Très Puissant Souverain Grand Commandeur) et des frères (Très Eclairés ; Sublimes et Valeureux Princes ; Illustres Souverains Grands Inspecteurs Généreux) ne changent pas la situation mais la confirment : nous nous trouvons en présence d'une hiérarchie qui se rapporte exclusivement au « pouvoir temporel ». Le symbolisme d'ensemble du 31e degré est de caractère « judiciaire », celui du 32e, de caractère « militaire », et celui du 33e, de caractère « monarchique ». Il s'agit même expressément d'une emblématique du Saint-Empire, ce qui correspond proprement à une initiation de Kshatriyas. Du reste, l'origine « historique » attribuée à ces grades remonte à Frédéric II de Prusse que le Grand Maître du 33e et le Maître de 32e sont dits représenter. Le nom de Frédéric de Prusse figure aussi dans le mot de passe du 33e (1) à la suite de celui de De Molay, le dernier Grand Maître de l'Ordre du Temple, et de celui de Hiram-Abi.

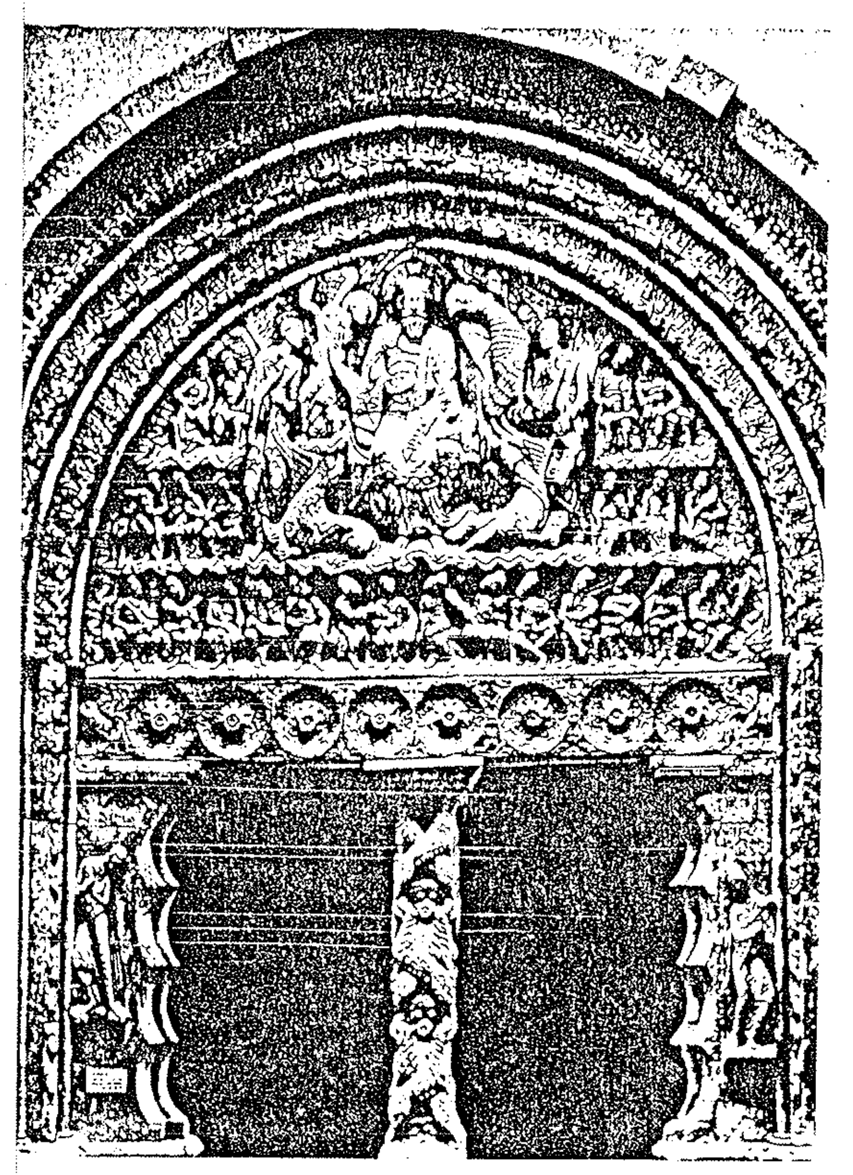
(1) Tel est du moins le texte des Tuileurs publié au début du XIXe siècle. Le Tuileur établi à Lausanne en 1875 n'en fait pas mention. Bien entendu, Frédéric II de Prusse (1712-1786) ne saurait être considéré comme l'« auteur » réel de ces grades « de commémoration templière » comme l'on dit. Mais le fait qu'on a fait remonter leur provenance à ce roi, indique qu'il a dû avoir un certain rôle quant au sort dévolu à ce régime supérieur à l'époque de la constitution de la Maçonnerie moderne. On peut penser aussi que ce rôle ne dut pas être de la meilleure qualité, et qu'on aurait là plutôt une indication quant au « moment » où ces grades ont été « extériorisés » et même « détachés » d'une position plus effectivement initiatique. En effet, monarque d'esprit moderne, ami de Voltaire, qui fut son hôte à Sans Souci, et des Encyclopédistes, Frédéric II ne dut pas être digne de recevoir l'initiation ou la fonction effective symbolisée par ces grades, même en réduisant les choses au degré des « petits mystères ». Il a dû les recevoir toutefois dans une forme quelque peu différente de celle qu'on leur a connu ensuite dans le cadre de l'Ecossisme, et qu'il a présidé à certaines autres modifications, ce dont témoigne l'introduction de son nom dans le rituel.

Nous devons néanmoins étudier de plus près certains éléments symboliques de ces grades, car il y a à faire ici d'autres constatations d'un intérêt pas moindre.

A cet égard, nous ferons la remarque suivante qui a son importance sur le rapport de la méthode. Le symbolisme des 3 hauts grades n'a jamais fait, semble-t-il, l'objet d'une étude d'esprit traditionnel, et il serait vraiment utile que ceux qui s'occupent régulièrement de ce genre d'études traditionnelles, abordent ce thème. Sur le plan littéraire, une telle étude rencontre une difficulté liminaire : en raison du secret de l'Ordre, on n'a au sujet de la haute hiérarchie maçonnique, surtout au sujet de celle qui nous intéresse ici, que peu de donnés, sinon « autorisées », du moins « officieuses » et celles qui existent dans le domaine public constituent pour la plupart des « divulgations » dont le caractère est, quelquefois tellement hostile et suspect qu'on ne saurait jamais les prendre comme une base absolument sûre d'étude. Dans ces conditions, c'est seulement par des recoupements prudents qu'on pourrait utiliser les données en circulation. C'est avec cette réserve que nous tenterons ici nous-même quelques considérations. Du moins, l'esprit dans lequel nous entendons les faire est-il tout autre que celui dont ont procédé ces « divulgations ».

M. VÂLSAN.

(à suivre)



ÉGLISE ABBATIALE DE MOISSAC

PORTAIL

(D'après le moulage du Musée d'Art National)

« JE SUIS LA PORTE »

Considérations sur l'iconographie du portail d'église roman (1)

III

La niche du portail, disions-nous, correspond au chœur de l'église. A l'instar de celui-ci, elle est le lieu de l'épiphanie divine, et ce sens coïncide avec le symbolisme de la porte céleste, qui n'est pas seulement l'entrée par où les âmes passent dans le royaume du Ciel, mais aussi la sortie, par où les messagers divins « descendent » dans la « caverne » du monde. Ce symbolisme, qui est d'origine préchrétienne, se trouve comme intégré dans le Christianisme par le rapprochement de Noël, la nuit de la naissance du Soleil divin dans le monde, avec le solstice d'hiver, la « porte du Ciel ».

Le portail à niche est donc comme un iconostase qui cache et qui révèle en même temps le mystère du Saint des Saints, et sous ce rapport il est aussi un arc de triomphe et un trône de la gloire. Ce dernier aspect prédomine dans le grand portail de l'église abbatiale de Moissac, portail dont l'immense tympan, soutenu par un pilier central, déploie la vision apocalyptique du Christ entouré par les animaux du tétramorphe et les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse ; le trumeau fait de lionnes supporte cette apparition glorieuse à l'instar d'un trône formé par les puissances cosmiques domptées.

Dans le cadre de l'art occidental, le portail de Moissac apparaît comme un miracle subit, et cela autant par son unicité spirituelle que par sa perfection sculpturale, qu'aucun de ses précédents connus, ni les sculptures romanes apparentées, ni l'influence mauresque, ni les ivoires byzantins ne suffisent à expliquer entièrement.

1. Cf. *Etudes Traditionnelles*, n° de juin 1953.

Par son langage artistique, le portail de Moissac diffère beaucoup du portail roman de la cathédrale de Bâle. Les formes de ce dernier sont articulées comme une séquence latine ; leur harmonie à la fois sévère et douce rappelle le chant grégorien. Les sculptures de Moissac, par contre, ont quelque chose de flamboyant, sans qu'elles rompent pour cela l'unité statique de l'ensemble. L'arc surélevé confère à tout le portail une calme tendance ascendante, pareille à celle d'une flamme de cierge qui brûle sans agitation, avec une vibration toute intérieure. La surface du relief, maintenue plane dans son ensemble, est perforée par endroits, en une sorte de travail « à jour », qui permet de tracer des lignes et des accents vigoureux ; à l'intérieur des contours stylisés, les surfaces sont traitées avec une grande délicatesse ; le schématisme des formes est toujours rempli d'une richesse plastique souple et retenue. Au tympan, le jeu des ombres gravite autour du centre immobile du Christ glorieux ; c'est de lui que paraît émaner toute clarté ; la surface de ses formes largement offertes au jour suggère comme un éclat d'astre éblouissant. En même temps, les gestes des vingt-quatre vieillards entourant le Seigneur ramènent le regard de tous côtés vers le centre immobile, ce qui crée une sorte de mouvement rythmique, qui n'excède cependant nulle part la géométrie de l'œuvre ; il n'y a là aucun impressionisme momentané, ni aucun dynamisme psychique contraire à la nature permanente d'une sculpture.

Le relief du tympan représente cette vision de saint Jean : « ... Je vis au même instant un trône dressé dans le ciel et quelqu'un était assis sur le trône. Celui qui était assis paraissait semblable à une pierre de jaspe et de sardoine. L'arc-en-ciel était à l'entour de son trône, pareil à une vision smaragdine. Autour de ce même trône, il y avait vingt-quatre sièges et sur ces sièges vingt-quatre vieillards, vêtus de blanc, avec des couronnes d'or sur la tête. Du trône sortaient des éclairs, des voix et des tonnerres et sept lampes ardentes, qui sont les sept esprits de Dieu, brûlaient devant le trône. Au-dessus du trône, il y avait une mer transparente comme le verre et semblable à du cristal. Au milieu du trône et alentour, il y avait des animaux pleins d'yeux devant et derrière. Le premier animal était semblable à un lion, le deuxième semblable à un veau et le troisième avait le visage comme celui d'un homme et le quatrième était semblable à un aigle qui vole » (*Apocalypse*, IV, 2-7). Le sculpteur de Moissac n'a représenté de cette vision que les traits qui se prêtent au symbolisme plastique. Autour du Christ du tym-

pan, les quatre animaux (1), qui symbolisent des aspects permanents du Verbe divin et les prototypes célestes des quatre évangélistes, déploient une corolle d'ailes flamboyantes ; deux archanges se dressent tout près d'eux. Les vingt-quatre vieillards, absorbés dans la contemplation de l'Eternel, tiennent dans leur mains des coupes, symboles de la participation passive à l'union béatifique, ou des luths, symboles de la participation active (2). Aux deux pieds-droits du portail sont sculptées l'image de saint Pierre, debout sur un lion, avec les clefs en main, et celle du prophète Isaïe, qui prédit la naissance du Christ d'une vierge.

Les archivoltes et le linteau du portail sont recouverts d'une riche floraison d'ornements. Aux deux extrémités du linteau apparaissent deux monstres, dont les gueules ouvertes émettent des rinceaux qui s'enroulent autour des grandes rosaces qui constellent le linteau. Ce motif rappelle d'une manière frappante l'iconographie hindoue du *makara* dans le *torana* (3). Un modèle hindou a-t-il été transmis par l'art musulman, dont dérivent aussi les proportions générales du portail, sa forme ogivale et le contour lobé des jambages ? Les sculptures du trumeau ont également leurs prototypes orientaux ; le motif des lions croisés remonte, à travers l'art islamique, jusqu'à l'art sumérien. Il apparaît comme un schéma du trône royal, dont la forme se reflète dans les attributs lionesques des sièges pliants du moyen âge. L'iconographie hindoue connaît également le « siège aux lions » (*simhâsana*), forme traditionnelle du Trône divin (4). L'idée géniale du sculpteur de Moissac est d'avoir superposé trois couples de lionnes s'appuyant les unes sur les autres selon un jeu de compensations statiques qui traduit bien l'équilibre involontaire des redoutables puissances de la nature. Les astres de trois rosaces, sur lesquelles viennent se poser les queues se terminant en boutons de lotus, régissent l'entrelac des

1. Le texte apocalyptique parle d'« animaux », bien que l'un d'eux ait un visage humain ; c'est que la qualité d'homme n'implique ici qu'une distinction spécifique, non pas une prééminence hiérarchique. Saint Thomas d'Aquin dit que la distinction entre les différents anges est analogue, non pas à la distinction entre individus de la même espèce, mais à celle d'espèces entières ; c'est ce qui explique le symbolisme animal du tétramorphe, de même que le symbolisme des dieux à formes animales chez certains peuples antiques, ces dieux n'ayant que le rang d'anges.

2. Selon une tradition connue parmi les Arabes, le luth (*al-'ud*) résume par ses proportions et sa gamme, l'harmonie cosmique. Dans l'iconographie présente, il remplace la harpe (Cf. *Apocalypse*, XV, 2).

3. De la bouche des *makaras* placés aux arc-boutants du *torana* sortent souvent des rinceaux, des guirlandes végétales ou des colliers de perles.

4. Le « siège aux lions » se combine généralement avec le *torana* orné de *makaras* et couronné du *kala-mukha*, comme cadre triomphal d'une image du dieu.

six fauves. Toute l'intelligence spéculative, le réalisme et le rire du moyen âge s'expriment dans cette sculpture. Les trois « étages » du trône à lionnes ne sont sans doute pas dépourvus de signification ; ils font penser à la hiérarchie des mondes créés. Le contraste entre les monstres du trumeau et l'apparition glorieuse du Christ sur le tympan est profondément révélateur : le trône de la gloire divine, qui se révèle à la fin des temps, quand les « siècles » sont révolus et que le temps est rentré dans la simultanéité du jour permanent, — ce trône ou support, disons-nous, n'est autre que le cosmos dans son équilibre final, constitué par l'intégration totale de toutes les antithèses naturelles. Il en va de même dans l'ordre microcosmique : le support de l'illumination divine est l'équilibre de toutes les forces passionnelles de l'âme, la *natura domptata*, selon l'expression alchimique.

L'iconographie hindoue — le portail de Moissac nous y ramène tour à tour — connaît une double forme du trône divin : le « siège aux lions » symbolise les forces cosmiques assujetties, tandis que le « siège à lotus » (*padmâsana*), exprime l'harmonie parfaite et réceptive du cosmos (1).

Ce ne sont pas seulement certains éléments du *torana*, reflétés dans le portail de Moissac, qui nous invitent à ces comparaisons ; tout en évoquant la majesté et la beauté sacerdotale du Christ, les sculptures de Moissac rappellent, d'une manière implicite, l'art plastique de l'Inde ; comme celui-ci, elles tiennent de la plénitude du lotus, elles fascinent par l'audace abstraite du geste hiératique, et elles sont comme animées par le rythme d'une danse sacrée. Cette affinité indéniable ne saurait s'expliquer par un contact formel des deux arts ; bien que certains éléments ornementaux puissent suggérer une telle rencontre ; mais la parenté dont il s'agit est spirituelle, donc intérieure, et sur ce plan toutes les coïncidences sont possibles. Il n'y a pas de doute que le portail de Moissac manifeste une sagesse contemplative réelle et spontanée ; les éléments de décor asiatiques, véhiculés peut-être par l'art musulman d'Espagne, ne représentent pas les motifs essentiels de la parenté que nous avons en vue, mais ne viennent que la confirmer, et la cristalliser pour ainsi dire.

1. Le lotus s'épanouit à la surface de l'eau, qui signifie l'ensemble des possibilités dans leur état d'indistinction passive ; de même, le Coran dit que le Trône de Dieu « était sur l'eau ».

IV

Nous avons montré que le plan du temple, qui résume le cosmos entier, procède de la fixation spatiale des rythmes célestes qui régissent l'ensemble du monde visible (1). Cette transposition de l'ordre cyclique dans l'ordre spatial définit aussi le rôle des diverses portes du sanctuaire, disposées selon les directions cardinales (2).

Le Portail Royal de la cathédrale de Chartres, dont les trois baies sont ouvertes vers l'Occident, révèle trois différents aspects du Christ, qui sont aussi des aspects du temple, identifié au corps du Christ : la baie gauche, située relativement au nord, est dédiée au Christ ascendant au Ciel ; la baie droite, située relativement au sud, est dédiée à la Vierge et à la nativité du Christ ; la baie centrale, la véritable « porte royale », montre l'image du Christ-en-gloire, selon la vision apocalyptique de saint Jean. C'est ainsi que les deux niches de gauche et de droite, qui correspondent respectivement aux côtés septentrional et méridional de l'église, représentent, en conformité avec le symbolisme des « portes » solsticiales, — celle d'hiver et celle d'été, — la nature céleste et la nature terrestre du Christ. Quant à la baie centrale, qui symbolise dès lors la porte unique, — et celle-ci transcende les antithèses cycliques, — elle révèle le Christ dans sa gloire divine, apparaissant comme juge universel lors de la réintégration finale de ce « siècle » dans l'intemporel.

L'image du Christ glorieux entouré du tétramorphe remplit le tympan central et constitue une composition limpide et rayonnante, dont l'équilibre, tendu entre l'auréole en amande du Christ et l'arc légèrement ogival du tympan, vit d'une calme respiration, qui se dilate à partir du centre et retourne à lui. Aux voussures se tiennent les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse, assis sur des trônes et portant des couronnes ; une rangée d'anges les sépare du Christ du tympan ; au linteau sont figurés les douze apôtres (3).

Les personnages dont les effigies sont sculptées aux pieds-

1. Cf. notre article : *Le Temple, Corps de l'Homme divin*, dans *Etudes Traditionnelles*, juin 1951.
2. Le symbolisme des directions cardinales, en connexion avec la liturgie et l'architecture sacrée, est expliqué dans des ouvrages médiévaux comme le *Miroir du Monde* d'Honorius d'Autun et le *Miroir de l'Eglise* de Durandus.
3. Deux témoins se tiennent à côté des douze apôtres, l'un à droite et l'autre à gauche, peut-être les prophètes Isaïe et Ezéchiel, dont les visions coïncident avec celle de saint Jean.

droits des baies sont des prophètes et des personnages royaux de l'Ancien Testament — en partie sans doute aussi les ancêtres du Christ — ; toute cette zone, analogue à la partie rectangulaire et « terrestre » du temple, correspond donc à l'ancienne Loi qui, du point de vue chrétien, préparait la venue du « Verbe fait chair ».

L'ascension du Christ, dans le tympan de la baie gauche, est représentée selon l'iconographie traditionnelle, le Christ étant emporté dans une nuée tenue par deux anges ; d'autres anges annoncent l'événement aux apôtres rassemblés. Aux voussures sont sculptés les signes du zodiaque, alternant avec les images des travaux des mois, ce qui souligne le caractère céleste de cette baie latérale ; la situation de celle-ci, au nord de la porte principale, se réfère à la « porte du ciel » (*janua coeli*), le solstice d'hiver.

Le tympan de la baie droite est dominé par la statue de la Vierge avec l'Enfant, assise sur un trône, en position purement frontale, entre deux archanges qui agitent des encensoirs, selon une tradition byzantine. En dessous de ce groupe d'une sévérité joyeuse sont représentées, en deux bandes horizontales : l'Annonciation, la Visitation, la Nativité et la Présentation au Temple. Le point le plus bas du tympan — qui n'est pas séparé du linteau — est occupé par la Vierge étendue sur son lit couvert d'un ciel ; sur ce ciel est placé le berceau avec l'Enfant. Cette particularité insolite trouve son explication dans le parallélisme des trois groupes superposés : tout en bas, la Vierge étendue horizontalement, en dessous du nouveau-né, symbolise l'humilité parfaite, et par là même la passivité pure de la substance universelle, la *materia prima*, qui est entièrement réceptive à l'égard du Verbe divin ; dans la bande immédiatement supérieure, et dans le même axe vertical, l'Enfant Jésus debout sur l'autel du temple accuse l'analogie entre la Vierge et l'autel du sacrifice ; plus haut, dans l'ogive du tympan, la Vierge assise sur le trône, tenant l'Enfant sur son sein, correspond à la Mère universelle, qui est à la fois l'humble fondement de toutes les créatures et leur substance la plus sublime. Le triple thème de la Vierge et de l'Enfant est mis en évidence par le schématisme géométrique des trois scènes : tout en bas, les deux horizontales de la Mère et du berceau ; au-dessus, l'élévation verticale de l'Enfant sur l'autel ; enfin, tout en haut, la silhouette majestueuse de la Vierge entourant l'Enfant de tous côtés : la Mère et l'Enfant peuvent s'inscrire en deux cercles concentriques.

La Vierge, en représentant la Substance universelle, — qui

est passive à l'égard du Verbe divin, — est par là même le symbole et la personnification de l'âme illuminée par la Grâce. Dès lors, les trois groupes de la Mère et de l'Enfant expriment nécessairement trois phases du développement spirituel de l'âme, phases qu'on peut définir comme la pauvreté spirituelle, le don de soi et l'union à Dieu, ou encore, en langage alchimique, comme la « mortification », la « sublimation » et la « transmutation ». La Vierge majestueuse du tympan, dont la forme régulière contient celle de l'Enfant, suggère l'état de l'âme illuminée, qui contient le cœur uni à Dieu.

L'analogie entre la Vierge et l'âme illuminée est renforcée par les allégories des sept arts libéraux aux voussures de la même baie : les arts libéraux sont les reflets des sept sphères célestes (1) dans l'âme, dont ils expriment l'ampleur et la perfection ; aussi saint Albert le Grand dit-il que la Vierge possédait naturellement la connaissance de ces arts, c'est-à-dire de ce qui constitue leurs essences. Ceci fait encore mieux ressortir le complémentarisme qui régit l'iconographie des deux baies latérales : d'un côté l'ascension du Christ au Ciel, entourée des signes zodiacaux, de l'autre côté l'iconographie de la Vierge, entourée des arts libéraux ; ce sont les deux domaines du Ciel et de la terre, de l'Essence et de la substance, de l'Esprit et de l'âme, des Grands Mystères et des Petits Mystères, respectivement rattachés à la porte solsticiale d'hiver et celle d'été.

Remarquons cependant que l'attribution symbolique des deux portes latérales au solstice d'hiver et au solstice d'été implique une inversion, car le signe du Capricorne, qui correspond au solstice d'hiver, fait partie de l'hémisphère méridionale du ciel, tandis que le signe du Cancer, signe du solstice d'été, se situe dans l'hémisphère septentrionale. Or cette inversion s'exprime également dans l'iconographie du Portail Royal, car c'est la baie de droite, située du côté sud et dédiée à la Vierge, qui comporte l'image de la Nativité, dont la fête coïncide de près avec le solstice d'hiver. Une compensation analogue a lieu dans l'ordre spirituel : la beauté virginale et réceptive de l'âme, qui ascend « d'en bas », rejoint la révélation du Verbe divin, qui vient « d'en haut ».

Les thèmes iconographiques des trois baies du Portail Royal sont extérieurement reliés ensemble par les petites scènes sculptées aux chapiteaux des piliers, scènes qui forment comme une bande continue ; elles représentent des épisodes de la vie du

1. Cf. Dante, *Le Banquet*.

Christ, rattachant ainsi, selon la perspective éminemment historique du Christianisme, toute réalité spirituelle à la vie de l'Homme-Dieu.

* * *

Pour conclure, distinguons les trois « dimensions » que comporte l'iconographie du portail d'église roman : la dimension cosmologique, qui se rattache le plus directement à l'art de la construction, puis la dimension théologique, qui est donnée par le thème religieux des images, et enfin la dimension métaphysique, qui comprend le sens mystique selon l'acceptation la plus profonde de ce terme. C'est par l'accent des symboles christiques que le schéma cosmologique reçoit toute sa portée spirituelle ; d'autre part, la coïncidence de l'iconographie religieuse avec des prototypes cosmiques dégage le contenu des images de son acceptation historique et littérale et le transpose dans la Vérité métaphysique et universelle.

TITUS BURCKHARDT.

Le gérant : PAUL CHACORNAC.

1153. — Impr. Jouve, 15, rue Racine, Paris. — 7-53

ÉTUDES TRADITIONNELLES

4e Année Septembre 1953 N° 310

JACOB BOEHME

ÉPITRES THÉOSOPHIQUES[1]

Quarante-septième épître

(suite)

31. *Mais il est interdit aux enfants de Dieu, ceux qui ont reçu la Grâce, il leur est rigoureusement interdit de jeter la perle aux pourceaux, sous peine de châtiment éternel. En revanche, il est permis de faire voir la Lumière et d'indiquer des moyens qui permettent d'y arriver. Il est interdit de remettre le divin Séparateur entre des mains bestiales. Il faut d'abord s'assurer des voies et de la volonté de l'homme.*

32. *Ce sont de tels moyens, Messieurs et très chers Frères, que je mettrai à votre disposition, avec la permission et par la Grâce de Dieu, en laissant aussi ce temps agir à sa guise. Je vous dévoilerai donc quelque peu (voir tableau ci-après) le mystère divin et expliquerai comment Dieu S'est rendu, par Son Verbe, visible, sensible, comment Il S'est déterminé, puis comment Il a produit la création et le monde formel.*

33. *Vous voudrez bien méditer sur tout ceci, mais soyons bien d'accord sur les conditions que j'ai indiquées plus haut. Faute de quoi, je me verrais obligé de me taire, malgré moi.*

34. *Dieu n'est ni nature ni créature. Il est Ce qu'Il est, ni ceci, ni cela, ni en haut, ni en bas. Il est le Sans-fond et le*

1. Cf. *Etudes Traditionnelles*, nos de juin et juillet-août 1953.

Fond (ou la Raison) de tous les êtres, l'Un éternel, sans fond et sans lieu. Pour la créature réduite à ses propres facultés, Il n'est rien et pourtant Son être est répandu partout. La nature et la créature sont ce quelque chose, par quoi Il Se voit, Se sent et Se trouve, aussi bien dans l'ordre des choses éternelles que dans l'ordre temporel. Toutes choses sont le produit de l'Imagination divine et sont perpétuellement soumises à ce gouvernement et sont perpétuellement engendrées. Les quatre éléments émanent également de l'Imagination ou de l'Un éternel. J'en ai dressé un tableau pour montrer comment tout cela se développe, comment un principe sort d'un autre.

35. *Dans le tableau ci-après, vous trouverez donc le canevas de tout le Mystère de la manifestation divine. Je le propose à votre méditation. Mais la compréhension de ces choses n'est pas au pouvoir des facultés naturelles sans le secours de la Lumière divine, alors que les Illuminés comprennent parfaitement ce qui peut paraître puéril à d'autres. J'ai expliqué tout cela en détail dans mes livres et n'en donne ici qu'un résumé.*

36. *Je vous recommande au salut et à l'amour de Jésus-Christ, qui est Lui-même par Son regard et par Son salut la clef de ce petit tableau.*

Daté comme ci-dessus.

D. H. D. W.

(*votre dévoué*) *J. B.*

Bref commentaire du tableau n° 1 sur la manifestation de Dieu et sur la façon dont Il S'engendre continuellement et s'exhale.

Note : Si le lecteur comprend tout ceci, toute querelle et toute question cesseront pour lui et Babel sera bafouée.

1. *Le Sans-Fond, Tout et Rien. C'est là que commence la considération de Dieu en Lui-même ; hors de la Nature et de la*

Dieu en dehors de la Nature et de la créature, en Lui-même

Père .... 1. Sans-Fond
Fils .... 2. Tout et Rien .... JE
Esprit ...... 3. Joie = Concentration de la Volonté .... HO
4. Science = Mouvement .... VAH
5. Dieu dans la Trinité
6. Le Verbe en Dieu
7. Sagesse

8. IIe principe Dieu est Amour			Début du MYSTERIUM MAGNUM ou de la Nature éternelle	9. Ier principe Dieu est Colère			
T	U	R		10. T	I	N	C
V FEU de LUMIÈRE ou d'AMOUR	VI SON ou DIVERSITÉ	VII ESSENCE = SAGESSE ESSENTIELLE	C'est le Principe de distinction dans l'énoncé du Verbe. Le Verbe se diversifie par la Sagesse et devient naturel, sensible, perceptible et peut se trouver. C'est le commencement éternel des 2 principes : Amour et Colère, Lumière et Ténèbres. Suivent les 7 qualités de la Nature, comment le Verbe s'y manifeste et, de là, dans une indéfinité de qualités. Au mot TEINTURE commence la diversification du Verbe et la Volonté éternelle s'introduit dans la Nature.	I DÉSIR ténèbres acidité dureté acuité	II AIGUILLON science mouvement sensation cause de l'hostilité vie infernale	III ANGOISSE essence âme les sens	IV FEU séparation et du 2e p[...]
11. Monde angélique						ENFER DIABLE	
12. ÉLÉMENT PUR, racine des 4 éléments				racine froide du feu. Mère de tous les sels		racine chaude du feu	
13. PARADIS, croissance dans le monde spirituel							
14. Début du MONDE EXTÉRIEUR				SEL	MERCURE	SOUFRE	

IIIe principe
Dieu est Colère et Amour

Le Verbe énoncé .... Macrocosme et Microcosme

	15. Ciel	
Étoiles	16. Quintessence	Influences bénéfiques
	17. 4 éléments	Introduction du venin
	18. Créatures terrestres	

Comment le Verbe s'est introduit par l'intermédiaire des 2 premiers principes, dans la Nature et da[ns la] Créature.

1er principe DIEU Son Verbe promulgateur	2e principe VERBE Ame, Homme	3e principe MONDE EXTÉRIEUR Ciel = Eau sèche, eau de feu, mélange des fo[...] 2 premiers principes
Amour et Colère en compétition pour la manifestation	Adam primordial avec son corps d'essence divine	Quintessence = Étoiles = Forces subtiles des 2 principes au niveau de la diversification du Ver[be]; la Science divine devient naturelle
[...]	Homme dans l'équilibre	4 éléments issus du 1er principe et passant par l[...]

Créature. Il s'agit toujours du Dieu caché jusqu'au n° 7. On voit par là que Dieu habite partout, que tout émane de Lui, cependant qu'Il est Lui-même incompréhensible pour ce tout. C'est comme s'Il n'était rien. Et pourtant, le tout Le rend visible, perceptible et compréhensible.

2. *La Volonté du Sans-Fond. A droite, le mot Père et, à gauche, JE. Cette Volonté du Sans-Fond est le père de tous les êtres et la syllabe JE désigne l'Un éternel, ou le nom de Jésus, qui est l'Un éternel.*

3. *Joie ou concentration de la Volonté. A droite, le mot Fils, et, en face, la syllabe HO. Ici, la Volonté se concentre en un lieu dont Elle prend possession et ce lieu est celui de Son enfantement hors d'Elle-même. C'est là que Dieu enfante Dieu, véritable Joie de Son être propre. La syllabe HO est le souffle de la Volonté qui S'exhale et c'est par ce souffle que s'exhale la Joie.*

4. *Science ou mouvement. A droite, l'Esprit et, en face, VAH. La Science est la concentration de la Volonté à l'endroit où la Joie émanée du Père se concentre dans le Fils et s'exhale vers Lui. La Science est ce souffle qui est l'Esprit de Dieu. Le grand nom JEHOVAH désigne l'Etre triple : le Père enfante le Fils et le Saint-Esprit circule entre Eux deux et émane de tous Deux qui ne sont toutefois qu'Un seul être, en dehors duquel il n'est rien. La Science est cette concentration, racine éternelle de la Connaissance et du Mouvement.*

5. *Dieu dans la Trinité. C'est l'Etre un et triple, que l'on pourrait appeler l'Intellect éternel avec une Volonté, une Sensibilité et un Entendement. Cette Trinité est l'Intelligence éternelle et la Cause unique de tous les êtres.*

6. *Le Verbe. Il s'agit de la diversification de l'Intellect, en tant qu'Il exprime Sa compréhension de Lui-même. Ce Verbe reste éternellement en Dieu, le Bien éternel, source de toute compréhension.*

7. *La Sagesse. C'est le Verbe proféré, en tant qu'Il renferme la Vision qu'a Dieu de Lui-même, étant devenu compréhensible, sensible et manifeste. Jusqu'ici, Dieu est invisible et insaisissable pour la créature. Il n'y a rien en Lui de naturel ni de créé.*

Sous le mot Sagesse, on lit : Début du Mysterium Magnum *ou de la Nature éternelle. C'est là que commence la distinction des qualités. Dieu Se manifeste dans la Nature éternelle sous les deux aspects de l'Amour et de la Colère, et non pas en Lui-même. Car en Lui-même, il est l'Un éternellement bon, mais, sans la distinction des qualités, Il ne se manifesterait pas.*
Les 7 qualités sont numérotées par I, II, III, etc. pour éviter la confusion avec les autres nombres.

8. *Le second principe.*

9. *Le premier principe. Il s'agit du Père en tant qu'Il énonce Son Verbe dans la Colère. Le nº 8 se rapporte au monde angélique. Le nº 9 désigne le monde des ténèbres, monde de la souffrance, où Dieu est en courroux.*

10. *TEINTURE. Ce terme désigne l'équilibre ou tempérament des forces, point de départ de leur diversification selon les 7 qualités : I Désir, II Science, III Angoisse, IV Feu, V Feu d'amour ; VI Son, VII Essence. Et sous chaque qualité principale, on trouvera d'autres propriétés qui en dérivent. Quant à la teinture, pour qu'il y ait énoncé d'une parole, il faut d'abord que la force se concentre afin que l'expiration soit possible ensuite. C'est cette concentration ou « impression magnétique » qui donne naissance au « quelque chose » qui est le point de départ. Cet acte qui attire en lui les forces s'appelle le FIAT.*

I. *La première qualité de la nature spirituelle s'appelle le Désir. Il s'aiguise et produit l'acidité, la dureté et il est la cause du froid. C'est le principe de tous les sels, tant dans le monde spirituel que dans le monde extérieur. Le désir de concentration*

est une cause d'obombration ; ce sont les ténèbres de l'abîme. C'est ce que l'on voit sous le numéro I.

II. *Ici l'on voit Aiguillon, ou Science. Il s'agit de la concentration ou rétraction produite par le désir, dès qu'apparaît la première hostilité. La fixité ou dureté (nº I) s'oppose au mouvement. Ce mouvement donne naissance à la sensation tactile et est une cause de douleur. C'est la vie mercurielle, tant dans le monde spirituel que dans le monde extérieur. C'est la souffrance propre aux ténèbres ou la douleur de la vie mauvaise. Sans cette racine du mal, le bien ne pourrait se manifester. C'est là le courroux divin, tel qu'il se ressent dans la nature éternelle.*

III. *L'Angoisse est le résultat du désir de la concentration et de l'hostilité mise en évidence par l'aiguillon, là où la volonté est tourmentée. C'est là que naissent la sensation tactile et les 5 sens en général. Dans l'angoisse, toutes les qualités deviennent pénibles et c'est de cette manière qu'elles deviennent sensibles les unes aux autres. Ici, le Verbe est différencié. C'est la racine du soufre, tant spirituel que matériel. Dans les ténèbres, dans la souffrance, c'est là que le feu infernal se manifeste, comme nous l'avons écrit sur le tableau.*

IV. *Le Feu, en tant qu'il s'allume au contact de la racine sulfureuse et douloureuse. C'est là que la volonté quitte l'angoisse et retrouve la liberté, tandis que la liberté se mue en angoisse et cherche à se manifester. Cette conjonction est une cause de frayeur et de vision : le Sans-Fond, qui est le Bien éternel, devient manifeste dans la nature sous forme d'Intelligence et d'Existence, hostile dans les ténèbres, source de joie dans la liberté. C'est l'éveil des forces, l'allumage du feu. Le Sans-Fond devient une lumière qui illumine la matière.*

V. *Le Feu d'amour. Ici, le Bien éternel devient un feu d'amour brûlant qui cherche à monter, après avoir été allumé par le feu douloureux. Ce feu-là est tout d'abord en Dieu, mais*

il se manifeste alors, devient sensible et mouvant et les forces bonnes commencent à œuvrer.

VI. *Le Son ou Diversité. C'est la vie naturelle et sonore du Verbe éternel qui S'est développé à travers toutes les formes de la nature. Ici, toutes les puissances de la Sagesse donnent un concert et c'est là que réside la Vie totale. Dans la lumière, elle est angélique ; dans les ténèbres, elle est diabolique.*

VII. *Essence ou Sagesse essentielle du Verbe promulgué. Là, toutes les formes se manifestent ensemble. C'est l'essence totale du monde formel, bon dans la lumière, mauvais dans les ténèbres. C'est ce que l'on entend par* Mysterium Magnum *au sens étroit du terme. C'est aussi le corps intérieur et spirituel de l'homme primordial, celui qui s'éteignit chez Adam, lorsque la volonté de l'âme se détourna de la Volonté de Dieu. Mais ce corps a ressuscité en Jésus-Christ qui nous donne en aliment l'Essence de ce monde. C'est la chair céleste de Jean, VI et c'est la verge sèche d'Aaron, que l'Esprit du Christ a fait reverdir dans l'homme.*

12. *L'élément pur. C'est l'élément unique, pur et sacré, réalisé en acte dans le monde angélique. Là, les 4 éléments sont en équilibre dans leur racine commune.*

13. *Paradis. Il s'agit de la croissance spirituelle, de l'arbre qui verdit éternellement dans le monde spirituel, origine du monde extérieur visible avec le bien et le mal, issus des 2 principes. C'était le séjour d'Adam avant sa chute, alors que les 4 éléments étaient équilibrés chez lui et se trouvaient résorbés dans l'élément pur.*

14. *Début du monde extérieur. On voit ici comment Dieu a produit par Son Verbe, à partir de la Nature éternelle, qui est le* Mysterium Magnum *des qualités spirituelles, un monde visible, extérieur, formel, œuvre de Son* FIAT, *qui est le désir spirituel. On voit écrit à côté : 3° principe. Ce dernier comprend 3 mondes impliqués les uns dans les autres : 1. Le*

monde ténébreux du courroux. 2. Le monde lumineux et éternel de l'amour. 3. Ce monde visible, limité par un commencement et par une fin.

15. *Ciel. C'est le point de démarcation entre le monde extérieur et le monde intérieur. L'essence du ciel est faite d'une eau de feu spirituelle.*

16. *Quintessence. Il s'agit des forces spirituelles constituant le fondement paradisiaque des 4 éléments. C'est aussi le monde sidéral, qui a été produit par les forces du monde intérieur au commencement du temps. C'est le bien dans les 4 éléments, où l'on voit luire la lumière naturelle, reflet de la Lumière éternelle.*

17. *Les quatre éléments : le feu, l'air, l'eau et la terre. C'est le monde créé, participant des ténèbres et de la lumière. C'est le Verbe proféré, arrivé à Son terme et pourvu d'une forme. Ce monde provient de l'Essence de la Nature éternelle mélangée au venin du démon. C'est lui que Dieu a maudit après la chute d'Adam.*

18. *Les créatures terrestres. Il s'agit de toutes les créatures de ce monde visible, créées à partir de la quintessence et des 4 éléments. C'est de là qu'elles tirent toute leur vie. Mais l'âme humaine participe en même temps des deux mondes spirituels intérieurs et les contient. C'est pour cela que l'amour et la colère de Dieu peuvent se manifester en lui. Son être manifeste l'essence de tous les objets auxquels s'attache sa volonté, comme cela est visible dans le cas de Lucifer.*

Année 1623.

Ceci est un bref commentaire du premier tableau et de tous mes livres. Je le destine à mes amis, aux bons chrétiens. Il pourra servir d'a b c aux commençants.

TABLEAU N° II

Comment les 4 éléments naissent des 7 qualités.

1. LA TERRE

LA DÉFENSE DE DIEU, SUIVANT LE TERRE DE LA NATURE.	*Chute de l'homme. Son éloignement de l'équilibre et de la source paradisiaque à cause du désir de la diversité.*	*Le Désir* est le *Fiat*, le commencement de la nature. C'est une concentration de soi-même qui produit l'acidité, la dureté, le tranchant, le froid, tous les sels, les pierres, les os, la terre, tout ce qui est grossier, dur et terrestre, selon la planète de la quintessence Saturne ♄

2. EAU SÈCHE

LA MALÉDICTION DE DIEU SUIVANT LA NATURE.	*Commencement de la connaissance du bien et du mal et de la grossièreté du corps.*	La science produit le mouvement, la diversité la sensation, la vie. C'est le séparateur de toutes choses, du pur et de l'impur ; de même que dans la quintessence la terre grossière est séparée de la terre pure (qui produit les métaux purs). Cette terre pure est une eau sèche du mercure, point de départ de l'air. Car le Verbe extérieur est une seconde expiration, une répétition du Souffle de Dieu, qui produit le mouvement, source de la vie de toutes les créatures (éternellement dans l'ordre de l'Eternité, temporellement dans l'ordre du temps). Telle est son origine, selon la diversité, sous l'influence de la planète Mercure ☿.

L'ÉLÉMENT IGNÉ

LA COLÈRE DE DIEU, SELON LES 3 PRINCIPES.	*L'homme dans l'enfer et la colère de Dieu, dans la crainte et la détresse.*	La crainte produit, selon l'essence, le tourment, la peine, les sentiments, les cinq sens et, dans l'ordre de l'existence, le soufre. Elle produit (aussi), selon le mouvement, l'allumage du feu et, dans l'ordre de l'esprit, l'âme (celle-ci éternelle dans l'Éternité et animale, dans l'ordre temporel, comme âme sidérale). C'est là le *Spiritus Mundi* dans la quintessence, sous l'influence de Mars ♂, correspondant à la colère, au courroux, dans l'ordre des 7 qualités, courroux rendu « venimeux » par Mercure et puissant par Saturne. Hors de la lumière, c'est l'enfer, dans la lumière, c'est la joie.

4. LE MONDE AÉRIEN

DIEU, DÉPRAVÉ PARMI LES DÉPRAVÉS, SAINT PARMI LES SAINTS (Psaume XVIII, 27).	*L'homme, la vie animale dans l'ordre temporel, dans la distinction du bien et du mal.*	Ainsi que nous l'avons dit plus haut, le désir produit la nature et l'existence. De la Science, naît la vie sensible, action, croissance, naissance. La crainte engendre le feu et la vie cognitive. Le feu à son tour produit l'air, qui est le mouvement ou le vouloir de la science. L'air produit l'eau humide. Cette eau est la source de l'existence périssable au milieu des éléments séparés, sous l'influence du Soleil ☉.

5. LA LUMIÈRE, FEU D'AMOUR

LE CHRIST.	*L'homme est mort à l'amour divin et naît à l'amour bestial.*	La Volonté du Sans-fond se communique à travers les 7 qualités jusqu'au point où le feu s'allume. Elle prend donc la forme des qualités naturelles et s'épanouit dans la lumière après être passée par le feu qui est le tourment dévorant des qualités. Elle habite dans la lumière suivant une qualité paternelle (ou naturelle). Non point que Dieu soit naturel en nous, mais il s'agit de rendre naturel en nous la Volonté et son Verbe, qui est bien Dieu ou la manifestation de Lui-même. Dans la lumière, la Volonté est un feu d'amour naturel. Ainsi apparaît dans l'existence extérieure du monde une nouvelle terre née de l'eau de feu : c'est l'argent, l'or et tous les métaux avec leurs propriétés, selon les 7 qualités de la nature. L'éclat du feu, qui manifeste la lumière, est l'étincelle du salpêtre, au point où l'esprit se discerne lui-même. Au milieu, il y a l'huile, qui est un feu lumineux naturel et en dessous, l'eau spirituelle, qui est le corps de la « teinture ». La force du feu et de la lumière réside dans la teinture et prend naissance dans la Parole qui s'est communiquée à la nature, sous l'influence de Vénus ♀.

6. LE SON

LE VERBE DE DIEU : LE CHRIST	*Babel : la connaissance et la parole individuelles.*	Le son est la parole naturelle parvenue à son terme, selon les 2 principes du monde intérieur. C'est la vie des sens, parole existentielle, née du feu et de la lumière, c'est la joie de vivre, base de toutes les vies, des métaux et de la terre. Dans la vie se trouve l'intelligence, organe de perception de la qualité divine, sous l'influence de Jupiter ♃.

7. L'EXISTENCE

LA CHAIR DU CHRIST.	*L'homme-animal.*	L'existence est comme le corps des 7 qualités, la moule de la quintescence. C'est un flux menstruel des 3 principes où ceux-ci se manifestent en corps et créatures. C'est de là que proviennent la chair et le sang. C'est la liqueur de toute croissance, bonne selon le bien, mauvaise, selon le mal, un centre qui donne accès au bien et au mal, sous l'influence de la lune ☽.

Nota. Celui qui a des yeux comprendra pourquoi le disque de la lune est en partie clair, en partie obscur.

JACOB BŒHME

Traduit de l'allemand
par YVES MILLET

CARACTÈRES DE LA MYSTIQUE PASSIONNELLE [1]

(suite)

Nous avons dit que l'humilité sentimentale s'oppose de par sa nature à l'intelligence et réduit celle-ci à la seule raison ; c'est cette négation involontaire de l'intellect qui oblige sainte Thérèse d'Avila à se demander : « Mais comment, dira-t-on, pouvons-nous avoir une si grande certitude de ce que nous ne voyons point ? Cela, je l'ignore ; ce sont là des œuvres divines ; je sais néanmoins que je dis la vérité, et je ne croirai jamais qu'une âme, privée de cette certitude, ait été entièrement unie à Dieu... A l'égard de ces choses spirituelles, nous ne devons point chercher des raisons pour connaître comment elles se passent. Notre esprit n'étant pas capable de les comprendre, nous nous tourmenterions en pure perte. Il suffit de savoir que leur auteur est tout puissant (2). Et puisque tout ce que nous pouvons connaître de ces merveilles, c'est qu'elles sont l'œuvre de Dieu, ne veuillons pas être Dieu pour les comprendre » (*Le Château intérieur*, V, 1).

Cependant : « J'ose affirmer que, s'il y a véritablement union avec Dieu, le démon n'y peut trouver accès, ni causer le moindre mal : la divine Majesté est si fort jointe et unie à l'essence de l'âme, qu'il n'oserait approcher et il doit même ignorer ce secret. En effet comment lui, qui ne connaît pas nos pensées, pourrait-il pénétrer un secret que Dieu ne confie pas même à notre entendement ? ». Tout est là : la

1. Cf. *Etudes Traditionnelles*, n° de juillet-août 1953.
2. Argument très faible qui n'explique rien. Il n'y a aucun rapport possible entre un phénomène quelconque et la Toute-Puissance de Dieu ; elle se manifeste partout et nulle part.

sainte reconnaît bien, et pour cause, l'inviolabilité de l'union, mais elle ne reconnaît point que ce mystère d'union se manifeste aussi sur d'autres plans ; cela est vrai non seulement pour les certitudes de l'intellect, mais même pour des connaissances rationnelles : ainsi, le diable ne peut nous faire croire, quoi qu'il fasse, que deux et deux font cinq, ou qu'un cercle est carré. Cette inviolabilité d'une évidence est donc, bien que sur un plan infime, la marque d'une « union », d'une participation — active bien que très indirecte — à la Vérité divine, ou même, comme dirait un Védantin, elle dénote une fonction relative de l'Intelligence une et absolue, la seule qui soit, et qui est incorruptible et infaillible en son essence. Si le Christianisme, d'une manière générale, a tendance à ne point dissocier la connaissance intellectuelle d'avec l'« amour », la mystique passionnelle, qui pousse cette tendance « jusqu'à l'absurde » en niant l'intellect pur tout en individualisant l'amour par un souci de vulgarisation, ne reconnaît la gnose qu'en Dieu même et dans la participation existentielle à sa Lumière infinie ; c'est ce qui explique le caractère « ineffable » de la vérité vécue de l'union mystique.

Dans le même ordre d'idées, nous citerons saint Jean de la Croix qui parle de « l'intelligence des vérités pures données à l'entendement » ou de « connaissance des vérités pures », qu'il met en connexion avec la prophétie et qu'il estime être inexprimables ; il cite à cet égard saint Paul qui, « après avoir été profondément pénétré de la connaissance divine, se contente de dire qu'il n'est pas permis à l'homme d'en parler ». « Ces hautes notions d'amour — dit notre auteur — ne sont du reste accessibles qu'à l'âme en état d'union avec Dieu ; elles sont cette union même, car elles proviennent précisément de certaine touche de l'âme dans la divinité. Ainsi, c'est Dieu même qui est senti et goûté. Sans doute Dieu n'est pas perçu manifestement en pleine clarté, comme dans la Gloire, mais la touche est si vive et si haute, à raison de la connaissance et de l'attrait, qu'elle pénètre la substance de l'âme.

Il est impossible au démon de s'entremettre en cela, et de donner le change par imitation... Tout ce qu'il peut faire, c'est quelque singerie de grandeur, grossir des choses sensibles, s'efforçant de convaincre l'âme que cela vient de Dieu ; mais il ne sait pas les faire entrer dans la substance de l'âme... » (*La Montée du Carmel*, II, 24). Le saint Docteur parle ici des mystères de l'intellect pur ; or il en parle, non seulement selon la voie d'amour, mais plus précisément encore selon la mystique passionnelle dans laquelle les intellections ne sont point accessibles autrement, en sorte que les connaissances intellectives d'un tel saint sont à la fois plus et moins que celles d'un métaphysicien ordinaire : plus, parce qu'elles coïncident avec une participation d'être, une sorte de « réalisation accidentelle », et moins, parce qu'elles ne sont que fragmentaires ; c'est d'ailleurs pour ces deux raisons qu'elles apparaissaient à notre auteur comme inexprimables, et que, selon lui, « l'âme ne saurait s'élever à ces connaissances en s'aidant d'une science ». Le passage de saint Paul qu'il cite permet de comprendre qu'un Maître Eckhart aurait pu être condamné pour la seule raison d'avoir parlé « ouvertement » des mystères de l'intellect qui, dans la pensée de saint Paul comme dans celle des Pères, ne concernent pas la foi collective, en sorte que leur formulation ouverte peut entraîner des mésinterprétations et partant des hérésies ; l'Eglise est donc parfaitement conséquente dans son attitude, vu son milieu de rayonnement, mais cela montre précisément les limitations de ce milieu et le caractère limitatif de cette attitude. Quoi qu'il en soit, il importe surtout de relever ici que l'intellection, dans la voie d'amour chrétienne, n'est envisagée qu'en fonction de l'amour, donc de la « réalisation », non de l'idée ; les concepts théologiques font exception, mais ils sont pour l'âme des éléments objectifs et statiques, non des facteurs directs de vie. Du moins en est-il ainsi dans l'Eglise latine, qui admet les définitions philosophiques — et somme toute apologétiques — des dogmes, mais non, comme

l'Eglise grecque (1), l'assimilation du dogme par l'intellect.

Au sujet des connaissances purement intellectuelles et partant infaillibles concernant les choses de la création, saint Jean de la Croix fait remarquer très justement que « cette connaissance est de telle sorte qu'en arrivant à l'âme, les vérités [ainsi] révélées se fixent avec une évidence absolue, sans que personne en ait dit mot, et de manière qu'en entendant autre chose à ce sujet, l'âme se sent dans l'impossibilité d'y adhérer intérieurement... ». Ce phénomène se rattache ainsi à l'esprit de prophétie, comme nous l'avons dit, et c'est à cette grâce que saint Paul donne le nom de « don de discernement des esprits ». Mais voici qui est tout à fait caractéristique pour le mysticisme : « Dans ce cas, bien que l'âme soit absolument convaincue de ce qu'elle sait, comme vérité certaine, sans pouvoir supprimer son adhésion passive intérieure, il faut pourtant qu'elle ajoute foi et donne le consentement de sa raison, à ce que lui dira son maître spirituel. Que cela soit en opposition complète avec sa conviction [véridique], peu importe, car son devoir est de continuer à se diriger, selon la Foi, vers la divine union : ce but est le seul dont l'âme doive se soucier et elle l'atteindra non en comprenant, mais en croyant ». Ce passage contient toutefois une vérité de portée universelle : s'il arrive qu'un maître spirituel véritable, donc compétent et inspiré, contredise une évidence, cette mesure ne touche pas l'évidence, mais l'âme qui la véhicule ; mais le *perinde ac cadaver* du mystique espagnol va beaucoup plus loin, il empiète sur le terrain de l'intellection qui, comme telle, — c'est-à-dire comme faculté « naturellement surnaturelle » ou « surnaturellement naturelle », — est inconcevable au point de vue de l'ascèse passionnelle (2). Cela apparaît de la manière la plus patente

1. L'Eglise d'Orient n'ayant pas subi de « Renaissance », elle n'a pas non plus donné naissance à un mysticisme détaché de la tradition patristique ; sa mystique ne s'est jamais enfermée dans une ignorance quasi systématique des Pères.

2. Le passage suivant de la *Montée du Carmel* (II, 24) est du plus haut intérêt psychologique, moral, ascétique et démonologique : « La suggestion par l'intermédiaire des sens lui permet [au démon] de faire surgir des

dans cette proposition : « Même au cas où l'on est sûr de ne pas être trompé, il ne faut pas que l'âme s'applique à voir clair dans les articles de Foi, car il s'agit de sauvegarder le mérite obscur de la Foi pur et entier, pour arriver, par la Nuit de l'entendement, à la lumière divine de l'union ». Ce que l'auteur ne voit pas et ne peut pas voir, c'est que la vérité n'a pas à être rabaissée au niveau de nos mérites, et que, même dans la connaissance intellective la plus profonde et la plus complexe possible, — et il n'y a là pas de limites, — l'obscurité humaine est maintenue du simple fait de l'*ego* ou en d'autres termes, du fait que l'intellection n'est pas Dieu ; du reste, que la foi soit obscure ne signifie point qu'il faille l'obscurcir encore davantage.

Cette prudence excessive qui rejette même des évidences concernant la foi, ou cette croyance à la faculté quasi-illimitée du diable de « prendre l'apparence de la vérité », est la marque d'une nature passionnelle, et encline, par conséquent, aux errements de la raison prise pour l'intellect ; du reste, puisque le démon est censé être partout et que nous devons nous méfier de toute connaissance, quelle garantie avons-nous pour la vérité de cette opinion elle-même ? Car la doctrine sanjuaniste n'est pas de foi, elle apparaît

connaissances intellectuelles [mentales, rationnelles] dont la vérité paraît absolue. Alors, si l'âme manque d'humilité [de connaissance implacable de soi, de propension à avoir conscience des misères de l'*ego*] et n'est pas méfiante, elle sera mille fois dupe, et cette suggestion peut lui faire violence, surtout si elle est sujette à la faiblesse du sens. La pensée évoquée ne tarde pas à prendre un caractère de forte persuasion et de certitude telle, que l'âme ne s'en débarrasse qu'à force de prière. Ces pièges du démon consistent, par exemple, à dévoiler les péchés du prochain, à faire croire que certaines âmes sont en état de péché, et cela faussement, mais avec clarté, avec évidence, pour en arriver à ruiner la réputation. La personne ainsi trompée aura le désir de voir ces consciences dévoilées, sous prétexte de mettre fin à leurs péchés, et elle se figurera qu'elle est animée d'un saint zèle, et qu'elle agit pour ramener des égarés à Dieu. Il n'est pas contestable que Dieu découvre parfois les misères du prochain à des âmes saintes, afin qu'elles prient pour ces pécheurs et les convertissent... Ces inspirations viennent pourtant le plus souvent du démon, et c'est toujours pour un but mauvais, pour ruiner une réputation, pousser au péché, provoquer des tristesses... D'autres fois il implante fortement d'autres idées fausses et les fait croire ». — « C'est le propre de l'ange mauvais, — dit aussi saint Ignace de Loyola, — lorsqu'il se transforme en ange de lumière, d'entrer d'abord dans les sentiments de l'âme pieuse, et de finir par lui inspirer les siens propres. Ainsi, il commence par suggérer à cette âme des pensées bonnes et saintes, conformes à ses dispositions vertueuses ; mais bientôt, peu à peu, il tâche de l'attirer dans ses pièges secrets, et de la faire consentir à ses coupables desseins » (*Exercices spirituels*).

elle-même comme une « nouveauté » ; elle n'est pas l'Évangile, mais une de ces interprétations contre lesquelles saint Jean de la Croix met en garde ; si aucune connaissance n'est certaine, quelle raison avons-nous de croire à la doctrine qui le prétend ? La mystique passionnelle ne va pas sans illogismes, du fait de sa contradiction interne qui consiste, si l'on peut s'exprimer ainsi, à mettre la vertu au-dessus de la vérité, en pratique tout au moins. Une vertu individualiste vit forcément d'humiliations ; elle entraîne la vérité dans l'humiliation passionnelle, oublieuse qu'elle est de cette parole du Christ : « Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ne sait pas ce que va faire son maître ; mais je vous ai appelés amis, parce que tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (*Jean*, XV, 15) (1).

Devant ce refus systématique de comprendre la foi, on pourrait se demander quelle est la raison suffisante de s'y attacher ; un pur « croire » est logiquement une contradiction, abstraction de la grâce que nul ne peut revendiquer *a priori*. Et de même : quelle est donc la raison suffisante, pour l'âme, de se vider de tout — comme l'exige l'ascèse sanjuaniste — puisqu'il n'y a pas de connaissance qui puisse l'ordonner ? Si l'on entend tout sacrifier en vue du *vacare Deo*, il serait logique de commencer par la sentimentalité, — exigence logique, mais psychologiquement contradictoire, car l'héroïsme n'atteint pas la sérénité, qui est d'un tout autre ordre. L'ascèse sanjuaniste entend briser les moindres attaches, mais elle n'est pas désintéressée et ne saurait l'être, vu sa position initiale ; si elle était centrée positivement sur Dieu à l'aide de l'idée pure ou du symbole vécu, les attaches tomberaient *a posteriori* et comme d'elles-mêmes ; or elle va à la recherche d'une perfection quasiment quantitative au lieu de s'assimiler par la contemplation — tout en évitant le mal — la Perfection divine qui, elle, brûlera l'imperfection humaine. Certes, il incombe à l'homme

1. Ce passage se réfère implicitement, non seulement à la gnose, mais à l'ésotérisme en général.

dans cette proposition : « Même au cas où l'on est sûr de ne pas être trompé, il ne faut pas que l'âme s'applique à voir clair dans les articles de Foi, car il s'agit de sauvegarder le mérite obscur de la Foi pur et entier, pour arriver, par la Nuit de l'entendement, à la lumière divine de l'union ». Ce que l'auteur ne voit pas et ne peut pas voir, c'est que la vérité n'a pas à être rabaissée au niveau de nos mérites, et que, même dans la connaissance intellective la plus profonde et la plus complexe possible, — et il n'y a là pas de limites, — l'obscurité humaine est maintenue du simple fait de l'*ego* ou en d'autres termes, du fait que l'intellection n'est pas Dieu ; du reste, que la foi soit obscure ne signifie point qu'il faille l'obscurcir encore davantage.

Cette prudence excessive qui rejette même des évidences concernant la foi, ou cette croyance à la faculté quasi-illimitée du diable de « prendre l'apparence de la vérité », est la marque d'une nature passionnelle, et encline, par conséquent, aux errements de la raison prise pour l'intellect ; du reste, puisque le démon est censé être partout et que nous devons nous méfier de toute connaissance, quelle garantie avons-nous pour la vérité de cette opinion elle-même ? Car la doctrine sanjuaniste n'est pas de foi, elle apparaît

connaissances intellectuelles [mentales, rationnelles] dont la vérité paraît absolue. Alors, si l'âme manque d'humilité [de connaissance implacable de soi, de propension à avoir conscience des misères de l'*ego*] et n'est pas méfiante, elle sera mille fois dupe, et cette suggestion peut lui faire violence, surtout si elle est sujette à la faiblesse du sens. La pensée évoquée ne tarde pas à prendre un caractère de forte persuasion et de certitude telle, que l'âme ne s'en débarrasse qu'à force de prière. Ces pièges du démon consistent, par exemple, à dévoiler les péchés du prochain, à faire croire que certaines âmes sont en état de péché, et cela faussement, mais avec clarté, avec évidence, pour en arriver à ruiner la réputation. La personne ainsi trompée aura le désir de voir ces consciences dévoilées, sous prétexte de mettre fin à leurs péchés, et elle se figurera qu'elle est animée d'un saint zèle, et qu'elle agit pour ramener des égarés à Dieu. Il n'est pas contestable que Dieu découvre parfois les misères du prochain à des âmes saintes, afin qu'elles prient pour ces pécheurs et les convertissent... Ces inspirations viennent pourtant le plus souvent du démon, et c'est toujours pour un but mauvais, pour ruiner une réputation, pousser au péché, provoquer des tristesses... D'autres fois il implante fortement d'autres idées fausses et les fait croire ». — « C'est le propre de l'ange mauvais, — dit aussi saint Ignace de Loyola, — lorsqu'il se transforme en ange de lumière, d'entrer d'abord dans les sentiments de l'âme pieuse, et de finir par lui inspirer les siens propres. Ainsi, il commence par suggérer à cette âme des pensées bonnes et saintes, conformes à ses dispositions vertueuses ; mais bientôt, peu à peu, il tâche de l'attirer dans ses pièges secrets, et de la faire consentir à ses coupables desseins » (*Exercices spirituels*).

elle-même comme une « nouveauté » ; elle n'est pas l'Évangile, mais une de ces interprétations contre lesquelles saint Jean de la Croix met en garde ; si aucune connaissance n'est certaine, quelle raison avons-nous de croire à la doctrine qui le prétend ? La mystique passionnelle ne va pas sans illogismes, du fait de sa contradiction interne qui consiste, si l'on peut s'exprimer ainsi, à mettre la vertu au-dessus de la vérité, en pratique tout au moins. Une vertu individualiste vit forcément d'humiliations ; elle entraîne la vérité dans l'humiliation passionnelle, oublieuse qu'elle est de cette parole du Christ : « Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ne sait pas ce que va faire son maître ; mais je vous ai appelés amis, parce que tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (*Jean*, XV, 15) (1).

Devant ce refus systématique de comprendre la foi, on pourrait se demander quelle est la raison suffisante de s'y attacher ; un pur « croire » est logiquement une contradiction, abstraction de la grâce que nul ne peut revendiquer *a priori*. Et de même : quelle est donc la raison suffisante, pour l'âme, de se vider de tout — comme l'exige l'ascèse sanjuaniste — puisqu'il n'y a pas de connaissance qui puisse l'ordonner ? Si l'on entend tout sacrifier en vue du *vacare Deo*, il serait logique de commencer par la sentimentalité, — exigence logique, mais psychologiquement contradictoire, car l'héroïsme n'atteint pas la sérénité, qui est d'un tout autre ordre. L'ascèse sanjuaniste entend briser les moindres attaches, mais elle n'est pas désintéressée et ne saurait l'être, vu sa position initiale ; si elle était centrée positivement sur Dieu à l'aide de l'idée pure ou du symbole vécu, les attaches tomberaient *a posteriori* et comme d'elles-mêmes ; or elle va à la recherche d'une perfection quasiment quantitative au lieu de s'assimiler par la contemplation — tout en évitant le mal — la Perfection divine qui, elle, brûlera l'imperfection humaine. Certes, il incombe à l'homme

1. Ce passage se réfère implicitement, non seulement à la gnose, mais à l'ésotérisme en général.

de faire une partie du chemin vers Dieu ; mais c'est Dieu qui, venant à la rencontre de l'homme, fera le reste ; « cela est impossible aux hommes, mais tout est possible à Dieu » (*Matth.*, XIX, 26). Une ascèse qui revendique la totalité a besoin d'alternatives : Dieu et Satan, l'agréable et le désagréable, le surnaturel et le naturel, le divin et l'humain, l'au-delà et l'ici-bas, et ainsi de suite ; il en résulte qu'elle fait pratiquement de Satan une sorte de dieu, du désagréable une valeur intrinsèque, de l'humain une réalité absolue. On oublie que dans la vérité bien des alternatives deviennent indifférentes parce que le facteur décisif vient d'un tout autre côté, ce qui revient à dire qu'on ignore la connaissance comme principe universel de purification ; on ne connaît que la volonté, qui est un moyen tout individuel et qui, dès lors qu'il vise pratiquement à l'absolu, souffre de sa propre contradiction et ne peut pas ne point engendrer la souffrance ; celle-ci, on la glorifie par compensation sentimentale.

Le cas est tout différent de la voie négative (*neti neti*) védantine : ici l'analyse quasi-indéfinie des attaches et des ruses du démon est rendue inutile par la gnose compensatoire ; cette gnose est centrée, non sur la foi et son obscurité, mais sur le Soi qui, tout en demeurant nécessairement obscur dans l'accidentalité de son affirmation mentale, n'en est pas moins lumineux et infaillible dans son Essence impersonnelle.

* * *

La doctrine sanjuaniste est celle du vide ou de l'obscurité selon la foi, l'espérance et la charité : vide de l'entendement, de la mémoire et de la volonté. Cette conception de l'espérance et de la charité est universelle, mais non celle de la foi : car ici le vide devrait être, non la négation de l'intelligence pure, mais celle du mental, de la pensée formelle ; en d'autres termes, au lieu que l'entendement s'éteigne devant le dogme,

c'est le mental qui doit s'éteindre, non devant le dogme, mais devant la pure intellection, la vision intellective directe et supra-formelle. Cela est évident, car si l'amour est le vide de la volonté et que l'espérance est le vide de la mémoire, la foi sera logiquement le vide d'une faculté se situant au même niveau, à savoir le mental, la raison ; la foi ne peut pas être le vide d'une faculté incomparablement plus éminente — parce que dépassant l'individu — que la volonté et la mémoire, et surtout, elle ne peut sacrifier le plus pour le moins, sans quoi l'on pourrait exiger aussi le « vide de la vertu » en vidant celle-ci de ses contenus. Si saint Paul a pu écrire que « la plus grande des trois [vertus théologales] c'est la charité », c'est parce que le « vide selon la volonté » est ce qui importe le plus au point de vue de la voie d'amour ; ce sens n'est de toute évidence pas exclusif, car l'amour a d'autres aspects, mais c'est le sens qui s'impose dans la perspective du « vide » ou de la « nuit ».

C'est dans cette conception sanjuaniste de la « foi » qu'apparaît nettement la différence avec la *bhakti* hindoue : celle-ci, même quand elle professe un dualisme foncier, est centrée sur la gnose, tandis que la mystique que nous avons ici en vue s'enferme dans une perspective exotérique, ce qui est contradictoire, car l'exotérisme se caractérise précisément par le fait qu'il n'exige qu'une sorte d'équilibre, parfois aussi le martyre, mais aucune « réalisation » proprement dite donc aucune « nuit », aucune « mort », aucune rupture de l'équilibre naturel de l'âme. On peut appeler « mysticisme », nous l'avons dit, ce mariage entre un dogmatisme formaliste et non-spéculatif et une voie de réalisation visant l'union, et nous avons vu aussi qu'une telle mystique ne va pas sans individualisme ; celui-ci, chez les mystiques de la Renaissance et leurs héritiers, apparaît déjà dans la forme de leurs écrits, où l'« aventure » personnelle l'emporte en quelque sorte sur les constantes normatives de la spiritualité ; rappelons également leur volontarisme qui exclut, non seulement toute intellectualité proprement dite, mais aussi

toute contemplation à base « esthétique », mode si fréquent chez les *bhaktas* (1).

Quand saint Jean de la Croix dit que « l'âme ne s'unit ici-bas à Dieu ni en comprenant, ni en jouissant ou imaginant », il faudrait pouvoir comprendre, en ce qui concerne la première des trois facultés : ni en pensant ; et quand il est dit que « la Foi dépouille l'entendement et par sa nuit l'empêche de comprendre », on aimerait lire : elle l'empêche de raisonner. La volonté et l'imagination sont négatives à l'égard de Dieu, tandis que l'intellect est positif, puisqu'il participe de par sa nature — non par quelque position accidentelle — à la Vérité ; nous pourrions aussi nous exprimer ainsi : la volonté et l'imagination sont inverties, tandis que l'intellect n'est qu'obscurci. Cette inégalité de conditions apparaît clairement dans le symbolisme géométrique du triangle : le sommet se trouve, non seulement à un autre niveau que les deux angles, mais en même temps sa position est l'inverse de ceux-ci, il les regarde « de haut » ; de même, on ne saurait mettre l'intelligence pure — qui est « quelque chose de Dieu » — sur le même plan que les facultés strictement individuelles.

Si saint Paul dit que « la Foi est la substance des choses qu'on espère, une conviction de celles qu'on ne voit pas », cela ne signifie pas en soi — mais cela peut signifier inclusivement et accidentellement — ce qu'entend le Docteur espagnol : « Bien que la raison adhère absolument à ces choses avec fermeté, elles ne se découvrent pas à l'intelligence, car si elles se découvraient, la Foi n'existerait plus ». La connaissance théorique la plus parfaite ne saurait abolir l'ignorance existentielle ; la preuve en est qu'il ne suffit pas d'avoir cette connaissance pour se comporter comme si

1. Ce mode, nous le retrouvons aussi dans ce qui a été appelé injustement le « naturisme » de saint François d'Assise. En tout état de cause, en admettant même que des cas de « mysticisme » aient pu se produire avant la Renaissance, il est impossible de ranger saint François dans cette catégorie, car chez lui rien n'est contraire à la gnose ; tout est intelligibilité immédiate, évidence irrésistible des réalités cosmiques ; tout est simple, concret, plein de sérénité ; aucune tourmente, pas de complications d'humilité ; une vertu qui rejoint la nature des choses, qui est comme le feu, l'eau, le vent, le soleil.

l'on voyait Dieu ; en revanche, la connaissance métaphysique est la clef certaine pour la réalisation de la Vérité ; l'intellection, à elle seule, a déjà le pouvoir de purifier le cœur, en sorte que bien des complications plus ou moins hasardeuses d'une ascèse individualiste deviennent superflues. La différence entre la foi comme croyance et la foi comme gnose consiste en ceci que l'obscurité de la foi, chez le croyant ordinaire, est dans l'intelligence, alors que chez le métaphysicien elle est dans la volonté, dans la participation d'être : le siège de la foi est alors le cœur, non le mental, et l'obscurité vient de notre état d'individuation, non d'une inintelligence congénitale. La foi du sage — du « gnostique » si l'on veut — a deux voiles : le corps et l'*ego* ; ils voilent, non pas l'intellect, mais la conscience ontologique. La sagesse, toutefois, comporte des degrés.

Au fond, il y a dans la thèse sanjuaniste une certaine confusion entre ce qui convient pour la foi et ce qui convient pour l'espérance, confusion inévitable dès lors que la thèse en question fait abstraction de l'intellect, car de deux choses l'une : ou bien les vertus théologales sont comprises au pied de la lettre, et alors la question de l'intellect ne se pose même pas ; ou bien elles sont appliquées en sens « mystique », — donc « ésotérique », — et alors la foi ne peut être détachée de la gnose qui, elle aussi, a ses obscurités inévitables, par sa connexion avec le plan humain. Saint Jean de la Croix applique en somme — puisqu'à son point de vue il n'a pas d'autre choix — à la foi ce que dit saint Paul de l'espérance : « Voir ce qu'on espère, ce n'est plus espérer ; car ce qu'on voit pourquoi l'espérer encore ? ».

* * *

Quand saint Jean de la Croix choisit, entre la « suavité » et la « sécheresse », cette dernière, afin d'être plus conforme à la croix du Christ, on peut accepter ce choix dans certaines limites, à condition de ne pas oublier que les deux choses se valent à un point de vue supérieur, et que c'est leur plan

commun qu'il faut dépasser. Il ne faut pas vouloir crucifier la « Nature divine » : la « suavité » que le Docteur espagnol rejette peut être une grâce intellective, alors que la « sécheresse » qu'il recherche peut n'être qu'une crispation toute humaine ; on nous dira sans doute qu'il faut tenir compte de l'originalité du saint, de sa vocation et de sa voie, mais ce qui nous intéresse ici n'est pas le génie personnel, mais la valeur normative, la méthode à structure objective et à portée universelle ; or, le caractère normatif de la voie sanjuaniste est dans sa nature fondamentale, non dans les modalités mentales spécifiques : « Le chemin de Dieu ne consiste pas dans la multiplicité des considérations, modes, manières ou goûts, bien que, de certaine façon, les commençants ne puissent s'en passer ; il n'y a qu'un seul point de nécessité absolue, c'est de savoir se renoncer franchement, à l'intérieur comme à l'extérieur, de se sacrifier pour le Christ dans un complet anéantissement. Dans ce seul exercice, on trouvera tous les autres et bien plus encore » (*La Montée du Carmel*, II, 6).

Et ceci nous amène à insister encore sur cet aspect du problème : il serait tout à fait illogique ou disproportionné de se demander comment les limitations de l'individualisme mystique s'accordent avec la sainteté et les signes les plus évidents de la grâce divine, extases, lévitations et autres, car le génie religieux et l'héroïcité des vertus fournissent une explication suffisante et pour le miracle de la sainteté et pour les miracles des saints. L'envergure de l'intelligence est une toute autre question : il est trop évident qu'on ne saurait affirmer, au point de vue catholique pas plus qu'à tout autre point de vue traditionnel, que l'héroïcité des vertus et les miracles suffisent pour prouver la valeur universelle d'une doctrine (1), sans quoi le Catholicisme par

1. Par exemple, la pureté et l'héroïsme de sainte Thérèse de Lisieux et les grâces que le Ciel lui a accordées n'empêchent point que sa « théologie mariale » [dans *Novissima Verba*] soit fort décevante, ni ne prouvent que cette théologie ait une portée autre que celle d'un goût personnel des plus restreints.

exemple devrait accepter, non seulement la théologie palamite à cause d'un saint Séraphim de Sarow, mais même les doctrines asiatiques à cause de la sainteté incontestable de certains de leurs représentants, El-Ḥallâj ou Râmakrishna par exemple ; on ne peut donc faire valoir, comme critère de valeur ou de perfection intellectuelle des doctrines sanjuaniste et thérésienne, la sainteté de leurs auteurs, bien que cette sainteté — à notre point de vue, non au point de vue de tel dogmatisme — soit une garantie d'orthodoxie intrinsèque.

* * *

La spiritualité intégrale implique essentiellement — en dehors des facteurs formels tels que les dogmes, les lois et les rites — les trois éléments suivants : l'intellection, la vertu, la concentration, ou en d'autres termes : une connaissance de l'esprit, une beauté de l'âme et un art du mental ; aspect intellectuel, moral et technique. Or, la mystique passionnelle se fonde presque exclusivement sur l'aspect moral ; elle possède parfois un élément technique — ou « yoguique » — très fragmentaire, mais elle ignore par définition l'élément intellectif.

Cependant, si nous voulons chercher un aspect positif dans l'attitude extra-intellectuelle de la mystique volontariste, — qui, elle, dépasse le cadre étroit du mysticisme, — nous dirons qu'elle est centrée, non sur le mystère de l'Intellect, mais sur celui de l'Existence : en effet, si la gnose correspond à l'Intellect divin (*Chit* en sanscrit), la volonté — ou l'amour — est de nature « existentielle » et se réfère au côté « Existence » (*Sat*) de la Réalité divine (1) ; d'où un mépris total de l'aspect logique des choses, car le respect des positions logiques appartient à la voie relevant de Dieu-Intellect. Cette distinction permet aussi de comprendre que

1. Dans toutes ces considérations, nous n'envisageons que le principe méthodique et non le degré effectif de la réalisation finale. Dans le cas du mysticisme, ce degré semble correspondre à l'Esprit divin, donc au reflet cosmique de l'Etre.

dans la voie « existentielle » il est question de « saveurs » plutôt que de « lumières », et que celles-ci sont envisagées sous le rapport de la « sensation », non de l'« intellection » ; le remplacement de la logique par le sentiment est donc tout à fait conforme à cette façon de voir. La « vérité » — hormis les dogmes qui sont censés être « incompréhensibles » — devient tout à fait secondaire dans la perspective dont il s'agit : seule compte la « réalité morale » assentie par l'être identifié à sa volonté ; le discernement intellectuel apparaît presque comme une trahison. La souffrance est un facteur inévitable dans un tel « sensualisme » : qui veut savourer Dieu, doit d'abord savourer son absence. Cette fonction mystique de la souffrance nous permet d'ajouter ce qui suit : tout mouvement spirituel qui n'est pas sorti du cadre de l'orthodoxie — et dans ce cas, il aurait cessé d'être spirituel — se réfère nécessairement à un aspect contenu dans l'Ecriture sacrée respective, qui est, pour le mysticisme, l'humanité souffrante du Christ dans ce qu'elle implique de privatif par rapport à la glorieuse union des deux natures ; le mysticisme a hérité, avec la souffrance, cette privation qui est dans la douleur comme telle et qui distingue celle-ci de l'impassibilité ; or l'impassibilité est en rapport avec la participation intellective à la nature divine.

Arrivé à la station de l'« Existence », de l'équilibre de toutes les possibilités cosmiques, le mystique — sainte Thérèse d'Avila, en l'occurence — s'exprime ainsi : « Ce qui distingue cette demeure, c'est, comme je l'ai dit, l'absence à peu près continuelle de sécheresse ; l'âme y est exempte des troubles intérieurs qu'elle éprouvait de temps en temps dans toutes les autres demeures, et elle jouit presque toujours du calme le plus pur. Loin de craindre que le démon puisse contrefaire une grâce si sublime, elle demeure bien assurée que Dieu en est l'auteur ; d'abord, comme il a été dit, parce que les sens et les puissances n'y ont aucune part, ensuite parce que Notre-Seigneur, en se découvrant à elle, l'a mise avec lui en un lieu, où, selon moi, le démon n'oserait s'introduire, et dont le souverain Maître lui défend d'ailleurs l'entrée... Là, Notre-Seigneur favorise l'âme et l'éclaire au milieu d'une paix si profonde et d'un si grand silence, que cela me rappelle la construction du temple de Salomon, où l'on ne devait entendre aucun bruit ».

Dans la grande confrontation entre l'individu et l'Etre divin, qui est l'Equilibre indifférencié de toutes les possibilités d'existence, le péché apparaît comme une rupture d'équilibre manifestant celle de l'égo et barrant à celui-ci la route vers l'intégration dans l'équilibre total. Toute autre est la situation dans la voie intellective : l'action — ou l'omission — n'a d'importance, ici, que pour autant qu'elle actualise l'ignorance ; elle n'est « qualifiée » qu'en fonction de l'intellection ; elle n'est rien en elle-même. Quoi qu'il en soit, il faut partir de l'idée que l'homme est fait pour la contemplation de l'Infini et que les plaisirs, tout en transmettant par leur symbolisme effectif quelque chose de l'Infini, en détournent cependant l'âme dans l'immense majorité des cas, et cela en raison de notre chute. « Toute la vie d'un saint — a dit Origène — doit être une unique grande prière continue » ; or dans la jouissance, — à moins d'une consécration particulière, d'un effort spirituel ou d'un état de connaissance extraordinaire, — l'esprit se détourne de l'Infini, il est comme englouti dans le fini ; et comme le plaisir appelle la répétition, il devient habituel, en sorte que l'oubli de Dieu devient une habitude, aussi bien que le culte des vanités. L'homme absorbé par la jouissance devient la jouissance, il cesse d'être lui-même ; l'âme est entraînée par la périphérie, elle est comme privée de son centre. Et c'est ce qui explique la fonction capitale qu'assume, en mystique passionnelle, l'idée de péché.

La gnose objective le péché — l'erreur agie — en le ramenant à ses causes impersonnelles, mais elle subjective la définition du péché en faisant dépendre la qualité de l'acte de l'intention personnelle ; le mysticisme, en revanche, subjective l'acte en l'identifiant en quelque sorte à l'agent, mais

il objective la définition du péché en faisant dépendre la qualité de l'acte de sa forme, donc d'une norme extérieure.

Toutes les voies spirituelles concordent en ceci : il n'y a aucune commune mesure entre les moyens mis en œuvre et le résultat. « Cela est impossible aux hommes, mais tout est possible à Dieu », dit l'Evangile. En réalité, ce qui sépare l'homme de la Réalité divine est une cloison infime : Dieu est infiniment proche de l'homme, mais celui-ci est infiniment loin de Dieu. Cette cloison, pour l'homme, est une montagne; l'homme se tient devant une montagne qu'il doit enlever de ses propres mains. Il creuse la terre, mais en vain, la montagne reste ; l'homme cependant continue à creuser, au nom de Dieu. Et la montagne s'évanouit. Elle n'a jamais été.

FRITHJOF SCHUON.

LES DERNIERS HAUTS GRADES DE L'ÉCOSSISME ET LA RÉALISATION DESCENDANTE

(suite) (1)

POUR ce qui est du symbolisme « descendant » de chacun des trois degrés qui nous occupent, il faut dire tout d'abord que le triangle ayant la pointe en bas ne figure que dans le 33° (2). Il est dans le bijou de ce grade où, comme du reste dans l'emblème général de l'Ordre, il surmonte « rayonnant », l'aigle à deux têtes et se trouve ainsi associé aux symboles de la Vraie Lumière et de l'autorité suprême. On indique quelquefois que, dans le bijou, ce triangle porte à son centre le *iod* hébraïque « symbole de l'existence ». Il s'agit plus exactement du symbole de l'Etre principiel, car cette lettre, première du Tétragramme, ainsi que du nom divin *Iah*, constitue à elle seule un nom divin, qui phonétiquement est le son *i* (3). Placée dans un triangle inversé, elle précise de façon indubitable qu'il s'agit alors d'une « descente divine ». On pourrait remarquer qu'un tel triangle étant le schéma géométrique du cœur, l'ensemble est un équivalent du « Cœur rayonnant » et portant à son centre la « Blessure » que l'iconographie occidentale représente quelquefois sous la forme d'un *iod* (4) ; la signification « avatârique » de ce symbole peut être considérée comme « interprétée » de façon spéciale par cette assimilation, car le « Cœur blessé » atteste le caractère « sacrificiel » de la « réalisation descendante », et, effectivement, la doctrine chrétienne fait dériver du sa-

1. Voir *Etudes Traditionnelles*, n° de juin et juillet-août 1953.
2. Il est curieux que ni le Tuileur de chez Delaunay, ni celui de Vuillaume, comme ni Ragon, ne font mention de ce triangle inversé. Par contre le Tuileur de Lausanne, ainsi que les documents publiés dans la *Maçonnerie pratique* l'indiquent clairement. Aussi figure-t-il dans l'emblème officiel de l'Ordre que nous aurons à examiner plus loin.
3. Cf. René Guénon, *La Grande Triade*, Ch. XXV.
4. Cf. René Guénon, *Le cœur rayonnant et le cœur enflammé*, *Etudes Traditionnelles*, n° de juin et juillet 1946, et *L'Œil qui voit tout*, *id.*, n° d'avril mai 1948.

crifice christique les sacrements de la Nouvelle Loi (1). Dans l'emblème officiel de l'Ordre, le triangle inversé porte un « Œil » à la place du *iod*. Cet Œil doit être considéré alors comme l'Œil divin regardant dans la manifestation, et à ce propos René Guénon notait que le nom d'*Avalokitêshvara* est interprété habituellement comme « le Seigneur qui regarde en bas », et ajoutait que, dans ce cas, l'Œil prend plus nettement la signification spéciale de « Providence » (2) (mot qui par son étymologie indique l'idée de « vue » et même de « regard protecteur »). D'autre part, en raison de l'analogie entre le triangle inversé et le cœur, cet Œil peut être considéré aussi comme un symbole de l'Œil divin dans le cœur, ce qui présente alors une « théose » du symbole connu de « l'Œil du Cœur » (3) et, sous le rapport de la descente principielle, une figuration de l'Œil divin dans le cœur de l'*Avatâra* auquel s'identifie, par le degré de réalisation qu'exige sa fonction, le chef du centre spirituel, c'est-à-dire le Pôle de la tradition. que l'ésotérisme islamique qualifie de « Support du Regard d'Allah dans la Création ». Aussi, le centre spirituel de la tradition étant ésotérique, la résidence du chef de sa hiérarchie est symboliquement dans la Caverne, dont le triangle inversé est également le schéma, de sorte que le même symbole apparaît comme le tracé du « lieu caché » d'où le Pôle, conformément à sa nature essentiellement solaire rayonne universellement et « voit tout », restant lui-même invisible aux regards du monde.

Mais la présence du *iod* ici, a pour nous une autre importance.. Si cette lettre constitue à elle seule un nom divin, nous savons que d'autre part le I latin qui lui correspond phonétiquement est, chez Dante, le « premier nom de Dieu » et il semble avoir été aussi Son « nom secret » chez les *Fedeli d'Amore* (4). Enfin, nous ajouterons que son équivalent

1. On pourrait remarquer aussi que la Blessure du salut, coïncidant avec le symbole de l'Etre divin, fait ressortir la présence réelle de cet Etre dans le sacrifice accompli aussi bien que dans les sacrements qui en découlent. De plus, comme le triangle avatârique est rayonnant, on pourrait y voir aussi un symbole qui réunit, en les identifiant, le Christ souffrant et le Christ glorieux.

2. René Guénon, *L'Œil qui voit tout*, *Etudes Traditionnelles*, n° d'avril-mai 1948.

3. Cela peut rappeler la « correction » implicite que fait le Cheikh El-Akbar à un célèbre vers d'Al-Hallâj. Celui-ci avait dit : « J'ai vu mon Seigneur avec l'Œil de mon cœur ». Celui-là s'exprima : « J'ai vu mon Seigneur avec l'Œil de mon Seigneur ».

4. On peut se demander naturellement comment se justifierait du point de vue spécialement chrétien cet emploi du I. A cet égard nous pouvons remarquer que cette lettre est, tant en grec qu'en latin, l'initiale du nom de Jésus (qui s'écrit avec un *iod* en hébreu), et que, dans le Christianisme, c'est le nom de Jésus qui est le moyen d'invocation par excellence, ainsi qu'on le voit surtout dans les textes hésychastes où il est spécialement en rapport avec la « prière du cœur ». Le I initial pouvait dès lors, à l'instar du *iod* du Tétragramme, représenter à lui seul le nom de Jésus (ou du Principe manifesté) qu'il réduisait alors à une expression purement principielle et identifiait à l'Etre Premier.

arabe, le *yâ*, est chez le Cheikh el-Akbar un des vocables d'incantation métaphysique : il s'agit, en ce cas, du Pronom divin de la première personne du singulier, post-fixé à un autre nom (par exemple dans *innî*, composé de *inna* + *y* = « en vérité, Moi »), et que l'invocateur doit prononcer « en tant que substitut d'Allah » (*niyâbatan'ani-llâh*) ou encore mieux « par Allah » (*bi-llâh*) (1).

Or, quand nous constatons cette fonction du *iod* et de ses équivalents dans les ésotérismes judaïque, chrétien et islamique, n'est-il pas logique de penser qu'il en devrait être de même dans la Maçonnerie, ou au moins dans les organisations dont celle-ci procède pour la part qui présente ce symbole ? Nous précisons qu'il ne s'agit pas de considérer ce « nom secret » comme étant la « Parole Perdue » elle-même, car celle-ci dans son véritable sens, signifiant la possession effective de la connaissance représentée par une « Parole », en même temps que la puissance de la transmission technique, ne saurait consister dans un simple vocable quel qu'il soit. Néanmoins l'identification d'un moyen initiatique de caractère métaphysique aurait, ici, et maintenant, une importance qui n'est pas contestable. Nous ajouterons qu'il faut regarder ce nom plus spécialement comme un moyen incantatoire, un *mantra*, car le fait que le I est figuré comme un support visuel d'adoration dans le *Tractatus Amoris* de Francesco da Barberino, et que le *iod* dans le triangle inversé n'est qu'une représentation également visuelle du nom divin, pourrait faire croire qu'il s'agit seulement d'un *yantra*. A ce propos, nous pourrions ajouter que le vocable *i* pouvait recevoir une application spéciale dans l'invocation en vue de réaliser plus directement l' « ouverture » du cœur (en arabe *fat'hu-l-qalb*), ou l'éclosion de l' « Œil du Cœur ». L'articulation de cette lettre se prête d'une façon naturelle à une orientation spirituelle vers le bas (en arabe la déclinaison en *i* est appelée *khafd* = « abaissement », et, le signe vocalique *i*, *kasrah* = « brisure »), plus précisément de la gorge vers le cœur, selon un axe que figure dans l'écriture latine la forme du I, et cela évoquera aussi le symbolisme voisin de la « lance » et de la « coupe » ou du cœur lui-même, dans le vulnéraire du Christ, et dans les mystères du Graal en particulier (2).

1. Le Cheikh el-Akbar déclare que le dhikr avec le *yâ* est, chez les *Sâlikûn* (les Marcheurs sur la Voie), « plus haut » que celui avec le pronom *Huwa* = « Lui », celui-ci gardant toutefois son rang suprême chez les *Ârifûn* (les Connaissants).

2. De plus, en latin la lettre *i* est aussi l'impératif du verbe *ire* = « aller ».

Quant à l'aigle bicéphale son symbolisme est également très complexe. L'aigle, d'une façon générale, peut avoir aussi bien une acception dans l'ordre purement spirituel que dans l'ordre temporel. Chez les Hindous il est *Garuda*, le véhicule céleste de *Vishnou* et aussi son arme de combat contre les serpents. Dans l'antiquité classique il est, comme la foudre à laquelle il est ordinairement associé, parmi les attributs de Zeus ou Jupiter. Dans le Christianisme il représente saint Jean l'Evangéliste qui est appelé d'autre part « Fils du Tonnerre », de sorte que nous retrouvons là aussi, associés, les deux attributs de Jupiter comme d'autre part, dans l'Oiseau-Tonnerre des Peaux-Rouges. Ce qui pourra éclaircir mieux le sens de tout cela c'est que dans le symbolisme islamique, l'Aigle *(al-Uqâb)* représente l'Esprit divin *(ar-Ruhû-l-Ilâhi)* ou l'Intellect Premier *(al-Aqlu-l-Awwal)*, en raison de sa résidence sur les sommets des montagnes, de son vol très haut, de sa vue puissante (on lui attribue le pouvoir de regarder le soleil sans baisser les paupières), ainsi que sa descente verticale et foudroyante sur la proie avec laquelle, après l'avoir posée un instant à terre, il se relève rapidement (1) : il a ainsi un rapport précis avec le « rapt essentiel » *(al-jadhbalu-l-ilâhiyyah)* du *Taçawwuf*, idée que la mythologie grecque exprimait de son côté par l'enlèvement de Ganymède, porté par l'aigle jusqu'au trône divin où Zeus en fit son échanson. Enfin, dans son acception de symbole du pouvoir temporel, il est un attribut de l'Empire. Sur les enseignes romaines il était figuré les ailes étendues et tenant la foudre dans ses serres, et fut ainsi l'emblème de l'Empire romain avant d'être celui du Saint-Empire ; il est aussi l'oiseau le plus fréquent dans les armoiries.

Quand il a deux têtes il peut se rapporter en même temps

et signifie alors « va » l. Entendue dans ce sens (qui n'était que trop naturel pour ceux qui usaient des ressources symboliques du latin) cette lettre recevait une valeur propulsive vers le coeur. Nous pourrions appuyer la validité de cette technique par quelques exemples que l'on trouve dans le *Taçawwuf*, mais nous n'en citerons que le suivant : Dans une certaine invocation qui commence par les mots *Allâhumma innî* = « Allahumma, en vérité, moi... (suit la demande); il est enseigné que l'invocateur doit concevoir le nom divin comme composé d'*Allâh* et *umma*, ce dernier vocable devant être entendu comme l'impératif du verbe *amma* = « se diriger vers », « marcher en tête », « ouvrir la marche », de sorte que le nom divin décomposé ainsi signifie : « Allah dirige-Toi » (ouvre la marche) « vers ». La « direction » assignée ainsi au nom *Allâh* est vers la *inniyyah* (la réalité intime) de l'être, représentée dans le texte par le mot suivant *innî* qui, commençant et finissant en *i*, est lui-même particulièrement adapté pour une descente vers le cœur, et il est indiqué d'accomplir, en même temps avec le cœur un certain acte qui est corrélatif de cette descente.

1. Dans le même symbolisme l'Ame Universelle *(an-Nafsu-e-Kulliyyah)* est représentée par la Colombe *(al-Warqâ')*, la Hylé *(al-Hayûlâ)* par le Phénix *(al-Anqâ')* et le Corps Total *(al-Jismu-l-Kull)* par le Corbeau *(al-Ghurâb)*.

à la connaissance et à l'action, à la Sagesse donc, et il figure ainsi le principe commun du sacerdoce et de la royauté tel qu'il était compris dans la tradition égyptienne par exemple (1). Mais il peut se limiter aussi au seul domaine du pouvoir impérial. Dans le Christianisme, il désignait ainsi le droit des empereurs sur l'Orient et l'Occident, et, avant qu'Othon IV ne l'ait employé dans son sceau, c'est Constantin qui, d'après les anciens héraldistes, l'aurait introduit dans l'emblème de l'Empire (2). Dans l'emblème de l'Ordre maçonnique l'aigle bicéphale porte du reste une « couronne royale » et tient dans ses serres un glaive ou une épée nue, substitut terrestre de la foudre céleste (3). Ces caractères royaux sont appuyés encore par la devise *Deus meumque jus* inscrite sur la banderole étendue entre les deux extrémités de l'épée ; cette devise, qui elle aussi est celle de l'Ordre entier, est évidemment la traduction latine du « Dieu et mon droit » de Richard Cœur de Lion. Enfin, bien qu'un symbole garde toujours en lui-même la possibilité d'une acception supérieure, les caractères contingents qui peuvent l'affecter témoignent cependant que sa fonction est pratiquement spécialisée et limitée à un ordre moins élevé (4).

Enfin, pour conclure cet examen, on peut remarquer que dans l'emblème de l'Ordre sur cet aigle se trouvent ainsi réunis des attributs qui se réfèrent aux caractères que nous avons déjà identifiés comme revêtant les trois degrés suprêmes de la hiérarchie écossaise : la couronne pour le caractère « monarchique », le glaive ou l'épée pour le « militaire » et, en raison de la mention du « Droit », la devise *Deus meumque jus* pour le « judiciaire », qui correspondent à trois domaines de la fonction impériale. Le fait que cet ensemble est surmonté du triangle avatârique rayonnant indi-

1. La même idée est exprimée par la tradition qui mentionnait les deux aigles envoyés de l'Orient et de l'Occident par Zeus et qui se rencontrèrent à la Pierre blanche de Delphes qui marqua ainsi le « nombril de la terre », c'est-à-dire une image du centre du monde.

2. On peut rapprocher de ce symbole la tradition classique disant que dans la ville de Pella, deux aigles demeurèrent toute la journée sur le faîte du palais où la reine-mère mit au monde celui qui devait être Alexandre le Grand, ce qui fut interprété comme un présage du double empire dans lequel ce monarque devait réunir l'Orient et l'Occident.

3. Nous ferons remarquer que nous soulignons ainsi, ce que les symboles expriment par leur forme immédiate, car autrement comme on le sait, l'épée, se rapporte elle-même au Verbe divin.

4. Dans la Maçonnerie moderne il arrive même que les symboles sont détournés de tout sens normal, et on leur fait porter des significations proprement anti-traditionnelles. C'est ainsi que dans l'un des documents connus (*Maçonnerie Pratique*, II, p. 50 ; cf. p. 15-21) ; il est dit de l'aigle bicéphale, reconnu comme « symbole égyptien de la Sagesse », qu'« une de ses têtes représente l'Ordre, l'autre le Progrès, et comme ses deux têtes lui permettent d'étendre circulairement, c'est-à-dire partout, ses regards vigilants, cet emblème signifie que la Vraie Sagesse consiste dans l'Ordre et le Progrès ».

querait que cette fonction doit être conçue ici comme procédant d'un mandat proprement divin.

Si on examine les rituels du 33e degré on trouve quelques éléments qui se rapportent explicitement à la fonction d'un centre traditionnel, mais encore avec ce caractère impérial. Ainsi selon l'une des rédactions, dans le rite d'ouverture d'un Suprême Conseil, lorsque le Président, le Très-Puissant Souverain Grand Commandeur, demande au Puissant Souverain Lieutenant Grand Commandeur : « Quelle est notre mission ? », celui-ci répond « *De discuter et de promulguer les lois* que la Raison et le Progrès rendent nécessaires pour la félicité des peuples et de délibérer sur les moyens les plus efficaces à employer pour combattre et vaincre les ennemis de l'Humanité » (1). Si on laisse de côté les mentions d'introduction évidemment moderne, comme celles du Progrès et de l'Humanité (car pour la Raison au moins elle pourrait s'y trouver normalement si l'on entendait dans un autre sens que celui qu'elle a dans la conception moderne), on voit bien que la fonction traditionnelle à laquelle se réfèrent les travaux de ce grade était d'ordre « légiférant ». Dans le cycle traditionnel post-mohammadien, cela, de toute façon, ne peut évidemment pas concerner une législation de caractère « prophétique », et comme en fait le texte parle d'une législation d'ordre politique et social, ce dont il est question ne se comprend vraiment que dans le cadre d'une civilisation où cet attribut est exercé par une autre autorité que celle proprement religieuse. La source d'une telle législation est alors l'inspiration intellectuelle qui peut intervenir même en dehors du domaine de la pure connaissance. Il y a ainsi des législations politiques et sociales, mais traditionnelles, qui sont à compter dans ce que nous avons appelé le type traditionnel « sapiential », et dont un cas facile à situer est celui du droit romain qui a même ceci de significatif qu'il devait subsister comme élément indispensable pour la constitution d'une civilisation chrétienne, car le Christianisme, dans sa forme « prophétique », n'avait d'autre cadre juridique, et, d'une façon générale, exotérique, que celui du Judaïsme, et, pour pouvoir s'étendre à la gentilité il devait s'appuyer sur les éléments qui pouvaient y suppléer, et en accord avec lesquels il devait réaliser une adaptation d'ensemble, ainsi qu'on le voit du reste même pour la forme doctrinale (2). De ce fait

1. *Maçonnerie Pratique*, II, p. 23.
2. Ce que nous venons de dire est en rapport avec la question fort complexe des deux sources « législatives », l'une de caractère « prophétique », l'autre de caractère « sapiential », de la civilisation chrétienne, et même de la tradition chrétienne dans un sens spécialement religieux. Mais pour pouvoir la traiter il faudrait une autre occasion que celle-ci : toutefois certaines remarques que nous devons faire encore plus loin permettront de donner quelques autres précisions.

la civilisation chrétienne comportait, dans une certaine mesure, la subsistance du pouvoir légiférant, or compte tenu de la constitution traditionnelle du monde occidental, ce que dit le rituel maçonnique précité ne peut se rapporter régulièrement qu'à la fonction du Saint-Empire. La suite du texte précise du reste que le devoir des membres est de « défendre les immortels principes de l'Ordre et de les propager sans cesse sur toute la surface du Globe ». La Maçonnerie moderne a pris ainsi à sa charge, en même temps que les vestiges d'une hiérarchie ésotérique, le rôle de législateur du monde, et on sait avec quel succès.

Il n'en est pas moins vrai que dans les formules maçonniques cet attribut monarchique et légiférant se présente avec des caractères qui évoquent les formes gouvernementales et parlementaires du monde extérieur, et il y a alors quelque difficulté à accorder cela avec l'idée qu'on peut se faire de la constitution d'un centre spirituel, même si on concédait que la Maçonnerie en reproduit de très loin la figure. C'est qu'en réalité il faut compter aussi avec toutes les altérations et les aménagements successivement opérés à l'égard des vestiges provenant d'un tel centre, et, en fait, depuis que l'organisation maçonnique est apparue sur le plan visible de l'histoire, on a bien des preuves de modifications fréquentes tant des rituels que de la forme organique. Mais nous devons dire encore que les changements les plus importants ont dû précéder l'époque de la constitution maçonnique moderne, et cela à l'intérieur même des organisations dont la Maçonnerie a recueilli directement ou indirectement l'héritage. Dans ces conditions il est concevable que l'image de ce centre traditionnel dont nous parlons ait été déformée en fin de compte. En tout cas, certaines autres choses que contient le symbolisme maçonnique ne peuvent être expliquées en dehors de la conception proposée dès le début.

Ainsi, dans le rite d'initiation de ce grade le récipiendaire est « admis à recevoir l'*éclatante lumière du Suprême Conseil*, pour pouvoir réfléchir ses clartés sur l'esprit de ceux qui sont dans les ténèbres », et on lui dit entre autres : « Le Delta d'or qui brille sur votre poitrine répand d'éclatants rayons, pour représenter les clartés maçonniques que vous êtes voué à répandre à profusion sur les intelligences des maçons et des profanes qui n'ont pas comme vous le bonheur sans égal de *pouvoir contempler la Vérité Suprême face à face et sans voile* » (2). Ici il s'agit donc de connaissance pure et même de l'ordre le plus élevé (et on peut se demander que doivent

1. *Maçonnerie Pratique*, II, p. 23.
2. *Maçonnerie Pratique*, II, pp. 34 et 42.

penser les initiateurs et les récipiendaires modernes, les uns en prononçant, les autres en écoutant des déclarations si formidables et définitives), et en même temps on trouve clairement indiquée la fonction illuminatrice que revêtaient les initiés effectifs correspondant à ce grade. Après tout ce que nous avons dit de la nature et des conditions de la réalisation descendante, il n'est pas possible de voir ici autre chose qu'une image lointaine et matérialisée de réalités de l'ordre le plus transcendant, mais qu'un centre spirituel pouvait réfléchir normalement à un degré ou à un autre, et dont les symboles, dans la forme maçonnique, sont devenus à peu près monnaie courante.

Mais en raison même de ce que nous avons dit de la réalisation descendante, et malgré tout ce qu'on peut admettre comme altération de formes dans l'organisation que nous présente la Maçonnerie, on peut se demander pourquoi l'initiation à ce grade, comme du reste à tous les autres grades, est présentée ici comme une admission dans un « temple », et pourquoi le travail initiatique comporte la participation à des travaux d'une « assemblée » d'initiés ayant naturellement tous le même degré, ici le 33°, et organisés eux-mêmes en une hiérarchie spéciale comptant de multiples fonctions. La seule notion générale d'un centre spirituel avec une hiérarchie de fonctions principielles n'est certainement pas suffisante pour expliquer la situation, et, d'autre part, il est difficile de penser qu'il n'y ait pas une raison plus profonde qui justifie cette forme d'organisation dont le symbolisme conservé témoigne d'un évident caractère sacré. De plus, aux autres degrés de l'organisation maçonnique, il y a également des assemblées organisées plus ou moins analogiquement, ce qui fait qu'on a une hiérarchie d'assemblées, correspondant en somme à celle des grades. Pour rendre compte de cette situation, nous devons faire appel à des notions concernant l'organisation des catégories initiatiques dans l'ésotérisme islamique. A cet égard il est nécessaire de préciser tout d'abord que, dans toute forme traditionnelle, les fonctions ésotériques se groupent d'une façon générale dans deux ordres qui correspondent à deux domaines initiatiques : l'un de ces domaines est celui de la réalisation spirituelle proprement dite, l'autre est celui de l'organisation et de la direction ésotérique du cosmos et de la communauté traditionnelle. Dans l'Islam, le premier domaine est celui des fonctions du *Sulûk*, c'est-à-dire de la « marche initiatique » conçue en vue de la pure réalisation personnelle, et le deuxième est celui du *Taçarruf*, c'est-à-dire du gouvernement ésotérique des affaires du monde. De ces deux ordres de hiérarchies dont les attributs et les caractères peuvent toutefois être cumulés, à un degré ou à un autre,

par les mêmes initiés, le deuxième surtout comporte des catégories ésotériques spéciales selon les secteurs d'activité existants, avec des formes d'organisation et des moyens assez variés. C'est ainsi qu'en dehors d'une hiérarchie générale que réunit l'Assemblée des Saints (*Dîwânu-l-Awliyâ*), il y a des hiérarchies spéciales avec des « assemblées » correspondantes pour chacun de ces groupes ou de ces catégories ésotériques que comporte l'organisation du monde. Comme entre les différents niveaux et secteurs où se situent fonctionnellement ces groupes et catégories initiatiques, il y a une hiérarchie naturelle, ces assemblées se situent entre elles dans un certain ordre avec lequel la hiérarchie des grades maçonniques pourrait être comparée, tout en tenant compte qu'il s'agit de choses appartenant à des formes traditionnelles assez différentes l'une de l'autre. Seulement il est à peine besoin de préciser que les hiérarchies ésotériques réelles n'empruntent pas des formes aussi extérieures et matérialisées, que celles que présente une organisation initiatique ordinaire surtout quand celle-ci est basée sur un système de grades symboliques et possède une constitution plus ou moins administrative, comme c'est le cas pour la Maçonnerie. De la même façon, les « localisations » que l'on assigne quelquefois à ces assemblées ésotériques ne sauraient être prises à la lettre, quoiqu'il y ait lieu de tenir compte de certaines correspondances d'ordre spatial. Pour ce qui est du *Dîwânu-l-Awliyâ*, s'il est dit qu'il se tient dans la Caverne *Hirrâ*, dans laquelle le Prophète avait fait ses retraites spirituelles, il ne faut pas oublier que ce *Dîwân* est un équivalent du « Temple du Saint-Esprit », et que « le Temple du Saint-Esprit est partout », mais qu'il est surtout dans le « Cœur du Connaissant », qui est lui-même la Caverne initiatique et le Trône seigneurial. Disons aussi que le *Dîwân* est présidé par le Pôle dont la réalité apparaît alors comme une véritable théophanie. Ceux qui composent l'assemblée et dont les degrés de réalisation peuvent être néanmoins assez divers, voient en lui, en un certain sens, et en des « similitudes » qui correspondent à différents degrés de subtilité, la Vérité face à face (quoique par ailleurs il soit dit que les regards ne peuvent pas supporter le rayonnement fulgurant du visage du Pôle, ce qui se rapporte seulement à un certain aspect de sa nature et à un effet conditionnel de sa présence). C'est cela seul qui peut rendre compte du texte précité du rituel qui parle du « bonheur » qu'a l'initié reçu dans le Suprême Conseil, de « pouvoir contempler la Vérité face à face et sans voile », et c'est cela même qui montre aussi qu'il n'est pas nécessaire d'envisager dans ce cas la question de la réalisation descendante, car les membres du *Dîwân* même ne sont pas tous des êtres parvenus à l'Identité Suprême. La question

de la réalisation descendante ne se pose véritablement que dans l'ordre de la réalisation personnelle, et la théophanie qu'elle implique est tout d'abord d'ordre intérieur. Les théophanies de l'ordre relativement « extérieur », comme celles qui ont lieu dans le *Dîwân* ou dans tout centre spirituel, n'en sont qu'une image, et c'est pourquoi lorsque, dans une organisation, l'initiation emprunte les formes symboliques de l'admission dans le centre spirituel suprême, il ne s'agit pas non plus d'une initiation à la réalisation descendante.

Enfin dans le rituel de clôture, lorsque le Président demande à son Lieutenant l'heure symbolique des travaux celui-ci répond : « Le Soleil du matin illumine le Conseil... », et le Président dit : « Puisque le Soleil est levé pour illuminer le monde, levons-nous Illustres Souverains Grands Inspecteurs Généraux, mes Frères, pour *aller répandre les clartés de la Lumière* dans l'esprit de ceux qui sont dans les ténèbres et pour aller remplir notre *sublime mission* de vaincre ou de mourir pour le Bien, la Vertu et la Vérité ». Ceci se rapporte encore au rôle essentiellement solaire d'un centre spirituel. Mais ce qui est encore d'un intérêt particulier c'est que dans l'une des rédactions de ce rituel de clôture (1), le Président, élevant les mains fait une invocation au « glorieux et éternel Dieu, Père de la lumière et de la vie, très miséricordieux et suprême régulateur du Ciel et de la Terre », et conclut : « Puisse *le Saint-Enoch* d'Israël et le Très-Haut et Très-Puissant Dieu d'Abraham, d'Isaac et Jacob nous enrichir de ses bénédictions, maintenant et à jamais ! ».

On constate ainsi que l'autorité spirituelle qui préside aux travaux du Suprême Conseil Ecossais est le même prophète vivant que l'Islam appelle Idrîs, et que nous avons vu mentionné dans le quaternaire des fonctions qui figurent la hiérarchie suprême du Centre du monde. Cela nous permet de revenir sur la question de la hiérarchie que constituent les quatre Prophètes vivants et de donner une précision que nous avons réservée jusqu'ici. Comme nous l'avons déjà dit Henoch-Idrîs est situé au ciel du Soleil, ciel qui est le « Cœur du monde » et le « Cœur des Cieux ». Disons maintenant que le Cheikh al-Akbar désigne encore quelquefois ce *rasûl* de l'épithète de « Pôle des esprits humains » (cf. *Futûhât*, ch. 198, s. 24 ; cf. s. 31) et d'autre part qu'il qualifie le maqâm spirituel qui lui correspond de maqâm *qutbî* (« polaire ») (cf. *Tarjumânu-l-achwâq*, 2) ; or de tels qualificatifs il ne les emploie pour aucun des prophètes qui, « vivants » ou « morts », président aux autres cieux planétaires, quoique chacun de ceux-ci soit le « Pôle » du ciel correspondant. Il en résulte que, malgré les assimilations et les rapports de parenté étroite

1. Ragon, *Rituel du Souverain Grand Inspecteur*.

que nous avons signalés entre les quatre prophètes vivants, c'est Idrîs qui, parmi ceux-ci, peut être considéré comme étant le Pôle, et cela a son intérêt quand on veut se rendre mieux compte du rapport de ce même prophète avec les travaux du Suprême Conseil de la Maçonnerie Ecossaise.

M. VÂLSAN.

(*à suivre*).

LES LIVRES

Maurice Paillard. — *Introduction et table des matières des Constitutions des Francs-Maçons de 1723*, publiées en anglais et en français (Londres et Dunstable, 1952). M. Maurice Paillard, 33e, Vénérable de la Loge *Hiram* à l'Orient de Londres et ancien membre du Conseil de l'Ordre du Grand Orient de France, vient de publier, dans une très belle édition, les *Constitutions des Francs-Maçons* de 1723, reproduites en fac-similé, avec traduction française en regard. C'est là un document fort important dans son ordre et nous regrettons seulement que son prix le mette hors de portée de la bourse de beaucoup de Maçons français studieux. On sait, en effet, qu'il n'existe des *Constitutions* que deux traductions françaises complètes, l'une par le F∴ de la Tierce, publiée en 1742 et rééditée en 1745, devenue très rare ; l'autre par Mgr E. Jouin, publiée en 1930 et épuisée depuis lors. Si paradoxal que cela puisse paraître, beaucoup de Maçons français n'ont jamais lu autre chose que des extraits des *Constitutions* dites d'Anderson qu'ils considèrent pourtant comme la charte de leur institution, et, malheureusement la nouvelle traduction, à cause de son prix, ne contribuera guère à combler cette lacune. On a eu toutefois l'excellente idée de faire un tirage à part, à un prix abordable, de l'introduction due à la plume de M. Maurice Paillard et qui contient elle-même une intéressante documentation. C'est de cette seule introduction que nous nous proposons de rendre compte ici.

Au point de vue documentaire, cette partie de l'ouvrage contient des extraits des procès-verbaux de la Grande Loge de Londres, d'après l'édition de 1784 du *Livre des Constitutions* et la dédicace de l'édition de 1738, le reste étant occupé par l'avant-propos, l'introduction, les notes et appendice de M. Paillard. L'auteur signale tout d'abord le flottement qu'on peut constater dans la terminologie technique du *Livre des Constitutions* de 1723. C'est ainsi que le mot « Frère » (*Brother*) signifie parfois « Membre de la Confrérie » sans distinction de degré ou de fonction, parfois « Maçon du 1er degré » (*Mason of the first degree*) par rapport à « Compagnon » (*Fellow-craft*) ou Maçon du 2e degré ; le mot « Apprenti » également employé pour désigner le Maçon du 1er degré l'est aussi pour désigner une personne qui n'est pas encore Frère ou Maçon du 1er degré, c'est-à-dire, croyons-nous, un « aspirant » qui accomplit son temps de probation, l'initié au 1er degré étant désigné alors comme « apprenti enregistré » (*Entered Apprentice*). Il y a plus étrange : il ressort du *Livre des Constitutions* que, conformément à l'opinion reçue, il n'existait alors que deux degrés, ceux d'Apprenti et de Compagnon, le titre de Maître désignant non un grade, mais une fonction :

celle de Maître de la Loge qu'on appelle maintenant Vénérable. Cependant, au titre III de l'Obligation, une phrase est rédigée de façon telle qu'elle semble établir l'existence d'un grade de Maître. M. Paillard voit là un *lapsus calami*, ce qui est bien possible, mais il se trouve que, dans les *Constitutions* de 1784 et même dans celles de la Grande Loge Unie d'Angleterre actuelle, cette Obligation III est rédigée selon le texte de 1723. Comment s'expliquer qu'une erreur évidente soit maintenue ainsi pendant des siècles ? L'apparition du grade de Maître demeure décidément un des grands mystères de la Maçonnerie spéculative.

L'auteur s'efforce ensuite d'établir que les *Constitutions* de 1723, notamment les *Obligations* et *Règlements généraux* sont en stricte conformité avec les vieilles « constitutions gothiques », les archives, usages, etc... des anciennes Corporations des Maçons-Constructeurs, « dont l'organisation traditionnelle remonte aux époques les plus reculées de l'histoire de l'architecture ». Les *Obligations d'un Franc-Maçon*, qui constituent la section la plus importante du livre n'auraient d'autre part, subi « aucune modification digne d'être mentionnée avant 1815, date de la publication des nouvelles Constitutions par la Grande Loge Unie d'Angleterre, fondée en 1813, soit quatre-vingt-douze ans après la publication des Constitutions d'Anderson ». Seule la 2e édition, celle de 1738, contient une variante sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Et M. Paillard en vient aussitôt à la fameuse première Obligation de 1723 concernant Dieu et la Religion, « laquelle est l'exposé succinct des véritables bases, buts et tendances de la Confrérie » et il reproduit ce texte mille fois cité, avec la phrase suivante que nous tenons à replacer sous les yeux du lecteur : « Mais quoique dans les Temps anciens les Maçons fussent tenus dans chaque Pays d'être de la Religion, quelle qu'elle fût, de ce Pays ou de cette Nation, néanmoins *il est maintenant considéré plus expédient de seulement les astreindre à cette Religion sur laquelle tous les Hommes sont d'accord*, laissant à chacun ses propres opinions ». Comment M. Paillard, et bien d'autres avec lui, ne voient-ils pas que les mots soulignés détruisent d'une façon totale, définitive, la thèse de la « stricte conformité » des Constitutions de 1723 avec les obligations, règlements et usages des anciens Maçons opératifs, puisque le texte même dont ils se sont institués les défenseurs déclare expressément qu'on a apporté un changement sur un point aussi important que l'obligation pour un Maçon d'avoir une religion ou le droit de n'en avoir point ? Comment ne pas penser aussi qu'on a pu considérer *more expedient*, puisqu'on en était à l'opportunisme, de modifier aussi quelques autres choses dont on n'aura pas jugé... *expedient* de parler, surtout après l'incinération faite « avec trop de hâte » des « manuscrits très précieux concernant la confrérie, ses loges, règlements, obligations, *secrets* et usages » par « quelques frères scrupuleux » ? (comptes rendus de l'année 1720).

Nous n'invitons personne à se « convertir », mais si on ne veut pas de religion pour soi-même et pour ses frères, nous voyons mal pourquoi on tient tant à se réclamer de lointains ancêtres qui auraient vu une telle attitude avec horreur. M. Paillard estime que la position de la Maçonnerie anglaise manque de netteté, on

ce sens que l'actuelle rédaction de la première obligation en vigueur à la Grande Loge Unie d'Angleterre serait en désaccord avec l'esprit de l'ensemble des cinq autres obligations. Ne pense-t-il pas que sa propre position et celle des Maçons français qui partagent ses vues manquent également de netteté ?

M. Paillard voit la marque d'un « esprit de tolérance » dans la rédaction de la première obligation telle qu'elle figure dans l'édition de 1738 : « Un Maçon est obligé de par sa Tenure d'observer la Loi Morale, en tant que véritable Noachite ». Nous ne savons quelle portée Anderson entendait donner à cette prescription dont on retrouve des traces fort anciennes, notamment dans l'ancienne constitution d'York, et s'il entendait que l'observance des « 3 grands articles de Noé » (pourquoi 3, puisqu'il y a 7 commandements noachites ?) représentaient tout ce qu'on pouvait exiger d'un Maçon en fait de religion, mais nous sommes bien persuadé que cela ne pouvait être le point de vue des anciens Maçons. Cette prescription ne pouvait autoriser les anciens Maçons à s'abstenir de toute religion définie car une telle attitude était absolument étrangère à l'homme du moyen âge : elle est à retenir comme témoignage du fait que la Maçonnerie n'était pas liée rigoureusement à une religion déterminée et avait la possibilité d'intégrer des hommes appartenant à divers exotérismes et qui, *par cette appartenance même*, se trouvaient observer les commandements des Noachites lesquels, de par leur caractère général, se trouvent être communs aux principales religions connues et constituent un minimum nécessaire mais non suffisant dans la dernière période du cycle. Témoignage du caractère supra-confessionnel de la Maçonnerie, mais non de « tolérance » au sens habituel du mot, ni d'une attitude a-religieuse.

On sent bien que l'auteur ne pouvait se dispenser d'aborder l'inévitable question de la Bible en Loge. En se reportant aux procès-verbaux de la Grande Loge de Londres reproduits dans l'édition de 1784 des *Constitutions*, M. Paillard fait ressortir que dans les cérémonies de la Confrérie, la Bible n'apparaît pas ou apparaît à un rang très modeste, et que les trois « grandes lumières » n'étaient pas, à cette époque, la Bible, le Compas et l'Equerre, mais il ne nous apprend pas ce qu'elles étaient ; bien qu'il nous dise « on remarquera la véritable signification du mot *lumière* », rien ne l'indique dans les textes qu'il cite. On lit : « la première lumière portée par le Maître de la 4e Loge... la deuxième lumière portée par le maître de la 3e Loge... la troisième lumière portée par le maître de la 2e Loge », sans autre précision. Ces « lumières » étaient-elles de simples candélabres ? Il resterait à savoir alors ce qu'elles voulaient symboliser.

Nous nous sommes assez longuement étendu dans notre article de mars 1953 (*La « première grande lumière »*) sur le rôle de la Bible en Maçonnerie pour nous dispenser d'y insister aujourd'hui. Pour retrouver une Maçonnerie vraiment traditionnelle et initiatique, ce n'est certes pas aux documents de la période 1717-1813 que nous aurions recours. La Maçonnerie pleinement orthodoxe est pour nous celle antérieure à 1717, et les textes qui nous en sont parvenus ont à nos yeux incomparablement plus d'autorité, surtout ceux des XIVe et XVe siècles (on n'en connaît pas de plus anciens), que tout ce qui est venu ensuite. Ce qui,

dans les temps modernes, nous paraît le plus digne d'intérêt, ce sont les « rectifications » de la période 1813-1815 après la fondation de la Grande Loge Unie d'Angleterre, rectifications inspirées par les « Anciens » qui, pour nous, et contrairement à l'opinion de Gould et de M. Paillard, étaient véritablement des « Anciens », c'est-à-dire des dépositaires des anciennes traditions altérées à l'époque d'Anderson, même si leur constitution en Grande Loge était récente. Du point de vue historique et documentaire — bien secondaire pour nous — bien des questions restent en suspens. Tandis que M. Claudy, dans l'article de *Masonic Light* que nous avons analysé dernièrement, nous assurait que les anciens manuscrits ne mentionnaient pas la Bible, M. Paul Naudon dans son récent ouvrage sur *Les Origines religieuses et corporatives de la Franc-Maçonnerie* signale les Ordonnances des Maçons d'York de 1352, révisées en 1370 et 1409 et dont le Règlement, tel qu'il est analysé dans les annales de l'abbaye cistercienne d'York prescrit au Maçon de « jurer sur la Bible ». Toutes ces divergences des historiens de la Maçonnerie nous troublent fort peu. Qu'on retrouve ou non des documents établissant de façon certaine la présence de la Bible en Loge dans l'ancienne Maçonnerie est indépendant du fait que le symbolisme et le rituel maçonniques désignent incontestablement la Bible comme le Livre Sacré de la Maçonnerie. Et le témoignage des symboles est, pour nous, plus important que le témoignage des textes. Bien que beaucoup de modernes aient tendance à l'oublier, la vérité intégrale ne nous sera jamais donnée par les textes et, par définition, cela est encore plus vrai dans le domaine initiatique que dans tout autre. Mais les « initiés » de notre temps croient-ils sérieusement à l'ésotérisme, nous voulons dire à la discipline du secret, à la transmission orale ? Nous avons — et de divers côtés — de sérieuses raisons d'en douter...

André Bouton et Marius Lepage. *Histoire de la Franc-Maçonnerie dans la Mayenne* (1756-1951) (Le Mans imprimerie Monnoyer). — Cette monographie ne peut manquer de retenir l'attention de quiconque, sympathisant ou adversaire, s'intéresse à l'histoire de la Maçonnerie, et il serait souhaitable que dans toutes les provinces françaises, des érudits, Maçons ou profanes, entreprennent des travaux aussi solidement documentés que l'ouvrage qui nous est présenté ici pour le département de la Mayenne : l'histoire tout court — et non pas seulement l'histoire de la Maçonnerie — ne pourrait qu'y gagner. Tableaux de Loges, pièces d'archives, biographies de Maçons mayennais nourries uniquement de faits, on a là un travail d'allure un peu austère mais rassurant par là même, car c'est avec le commentaire que commencent trop souvent la fantaisie et l'interprétation tendancieuse. On ne saurait faire grief aux auteurs d'une certaine sécheresse puisqu'elle procède de leur souci d'objectivité. Tel quel, on aurait tort de croire que l'intérêt de l'ouvrage ne dépasse pas le cadre local : il prend sa valeur, au point de vue de l'histoire générale, du fait qu'il est une pièce importante à verser au dossier d'un procès ouvert depuis un siècle et demi : celui du « complot maçonnique » contre le trône et l'autel avant

et pendant la Révolution française. Aux yeux d'un lecteur de bonne foi, la thèse d'un « complot » qui serait le fait de la Maçonnerie française ne résiste pas à la lecture du livre de MM. Bouton et Lepage. On en retire la conviction que les Maçons mayennais — et bien d'autres sans doute — furent, dans l'ensemble et à chaque époque, d'honorables citoyens vivant avec leur temps et en partageant la mentalité générale. Aussi, durant la crise de 1789-1795, furent-ils très divisés : il y eut parmi eux, comme chez tous les Français non-Maçons, de fervents monarchistes, des émigrés, des tièdes et d'ardents révolutionnaires ; parmi les prêtres affiliés à l'Ordre maçonnique, les uns furent des « curés constitutionnels », les autres refusèrent de prêter serment, furent déportés ou guillotinés, martyrs de la foi. S'il y eut « complot », tout ce qu'on peut dire c'est que certains de ses agents se trouvaient sans doute dans la Maçonnerie, comme il s'en trouvait dans tous les corps constitués. Ce que, pour notre part, nous trouvons regrettable, c'est que les Maçons fussent aussi divisés — donc aussi privés d'une direction ferme — que le monde profane et qu'ils fussent perméables à tous les courants d'idées de ce monde, comme ils le sont encore. Cela prouve assurément que la Maçonnerie du XVIII[e] siècle n'était déjà plus ce que doit être une organisation initiatique, mais ceci est un autre débat. — Plus tard, seulement, après la Restauration et surtout après 1848, les Maçons mayennais, comme les autres Maçons français, trouvèrent une sorte d'unité de tendances qui s'établira dans le sens du laïcisme et des idées sociales « avancées », jusqu'au moment où, vers 1926, des Frères se rendront compte « qu'un certain malaise ronge la Maçonnerie » et se demanderont si l'Ordre maçonnique ne doit pas être « autre chose que l'écho des luttes profanes ». Depuis lors, et notamment à la Loge Volney, à l'Orient de Laval, on se préoccupera davantage de rituel et de symbolisme, voire de doctrines métaphysiques. Aussi ne pouvons-nous souscrire aux conclusions des auteurs : « Devant les mêmes symboles, les mêmes rites, les mêmes principes fondamentaux que ceux présentés aux Maçons du XVIII[e] siècle, le Maçon du XX[e] — s'il comprend bien son Art — réagit de la même façon. Immuable sans être cristallisée, la Maçonnerie donne aux problèmes éternels, des solutions identiques à celles qu'elle apportait il y a deux cents ans ». Certes, il y a eu continuité dans les rites et les symboles — sinon il n'y aurait plus d'initiation maçonnique — mais c'est à peu près tout ce qu'il y a de commun entre le Maçon français du XVIII[e] siècle et du XIX[e] et celui d'aujourd'hui, s'il est au nombre de ceux qui se penchent — les auteurs le reconnaissent — « *avec une ardeur jusque-là jamais connue* sur la signification profonde des rites et des symboles ». Pour autant qu'on en puisse juger par les documents connus, les Maçons français du XVIII[e] siècle (à de rares exceptions près) et ceux du XIX[e], de la Mayenne ou d'ailleurs, ne semblent guère s'être préoccupés des « problèmes éternels », nous voulons dire ceux de la réalisation spirituelle qui sont la raison d'être de toute organisation initiatique, mais qui sont entièrement étrangers à la mentalité des philosophes progressistes et humanitaires autant qu'à celle des amateurs de sciences occultes. Le respect du Maçon d'aujourd'hui pour ceux qui ont assuré la transmission de l'initiation ne doit pas lui faire oublier que la rénovation de la Maçonnerie ne s'effectuera pas en continuant la route suivie depuis deux siècles et demi mais en retrouvant un plus ancien chemin qui avait été oublié mais dont l'entrée a été dégagée progressivement en ce dernier quart de siècle, du moins sur le plan théorique.

ROGER PRIOURET. *La France-Maçonnerie sous les lys*. Préface de PIERRE GAXOTTE (Paris, Grasset, 1953). — Sous le patronage un peu inattendu de M. Pierre Gaxotte l'auteur nous donne un tableau fait, comme il le dit lui-même, sans prévention et même avec sympathie, de la Maçonnerie spéculative en France jusqu'en 1794. Cette sympathie ne permet pas de penser que l'auteur ait poussé au noir les couleurs de son tableau par un choix malicieux des documents ; le livre n'en est que plus terrible pour l'Ordre, dans la période envisagée. M. Priouret a consacré quelques pages aux débuts de la Maçonnerie moderne en Angleterre ; il semble accorder davantage d'importance à Désaguliers qu'à Anderson bien que ce dernier soit demeuré plus célèbre du fait que son nom est attaché au *Livre des Constitutions*. M. Priouret croit découvrir une raison honorable à l'action de Désaguliers : lutter contre la vague d'immoralité qui sévissait en Angleterre depuis la fin des guerres religieuses par l'expansion de la Maçonnerie dont la règle serait « la religion naturelle codifiée et mise en pratique ». Mais comme la prétendue religion naturelle est, en fait, l'absence de religion, on pourrait penser que le pasteur Désaguliers a partie liée avec les libres-penseurs, mais ce n'est pas du tout cela : « notre pasteur veut seulement toucher, au delà de ceux qui croient et pratiquent, ceux qui ont perdu leurs convictions religieuses ». Ce sont « les ignorants, les faibles, et les débauchés impertinents » que Désaguliers veut « ramener dans le droit chemin par la religion naturelle, conçue comme le fonds commun à toutes les variétés du christianisme ». L'hypothèse est ingénieuse, et c'est sans doute la seule qui puisse laver Désaguliers de l'accusation d'avoir fait consciemment œuvre anti-traditionnelle, mais voilà une bien peu flatteuse origine pour la Maçonnerie moderne ! M. Priouret, qui ne semble pas soupçonner la vraie nature de l'initiation, ne soupçonne pas davantage que son hypothèse — peut-être fondée — fait, en tout cas, de Désaguliers l'agent, conscient ou inconscient, de la plus grave des profanations en employant une organisation initiatique à un usage aussi bas et en recherchant les plus indignes pour leur conférer ce qu'il y a de plus sacré... M. Priouret retrace ensuite les débuts de l'institution en France. S'arrêtant un moment au chevalier Ramsay, il remarque que, compte tenu des différences entre l'Angleterre et la France, l'orientation du dessein de ce dernier est parallèle à celle prêtée à Désaguliers : « Rendre l'athée déiste ; le déiste chrétien ; et le chrétien catholique ». On sait ce qui en est advenu : ce fut le triomphe des « libertins », et des médiocres, grands seigneurs à têtes légères, robins bons vivants, littérateurs à la mode ou abbés de salons. La Maçonnerie

française au XVIII° siècle se définit en quelques mots : banquets, chansons bachiques et grivoises, somnambulisme, déclamations à la Voltaire contre le « fanatisme », ou humanitaires à la Rousseau. Comment des hommes pouvaient-ils prêter des serments solennels pour s'occuper de pareilles niaiseries ? C'est une énigme. Cette énigme a donné naissance à la thèse du complot maçonnique pour renverser la monarchie, des hommes plus graves, anti-Maçons puis Maçons, n'ayant pu se persuader que ces apparences frivoles ne cachaient pas quelque grand dessein jugé selon les préférences de chacun funeste ou bénéfique. M. Priouret, suivi en cela par M. Gaxotte, rejette catégoriquement la thèse du complot, et avec raison. De même, et là M. Gaxotte fait ses réserves, l'auteur se refuse à rendre la Maçonnerie responsable de l'élaboration des idées qu'on appelle « philosophiques », ce qui nous paraît juste et même de leur diffusion, ce qui l'est sans doute moins. Quel était donc, le contenu intellectuel, si, l'on peut dire, de la Maçonnerie française du XVIII° siècle ? Employant un terme qu'il reconnaît anachronique, M. Priouret répond : l'occultisme. Et il englobe sous ce vocable aussi bien le magnétisme et le somnambulisme des disciples de Mesmer que les évocations de Cagliostro et la doctrine de la réintégration d'un Martines de Pasqually, c'est-à-dire aussi bien les curiosités superficielles et malsaines que l'une des rares traces de préoccupations initiatiques qu'on relève à cette époque. Pour l'auteur, la Maçonnerie française du XVIII° fut « non pas mouvement rationaliste, mais refuge de l'irrationnel. Non pas force anti-religieuse, mais phénomène crypto-religieux et, même, dans sa force la plus organisée, phénomène d'un mysticisme chargé de magie et composante notable du romantisme ultérieur ». M. Gaxotte, très raisonnablement, écrit à ce sujet : « La formule, qui résume une idée essentielle de ce livre, est, je crois excessive dans la mesure même où elle frappe. Le martinisme (*sic*) a pénétré certaines loges, surtout lyonnaises : c'est un courant. Il n'est pas le seul... Le courant encyclopédique, rationaliste ou vaguement déiste a subsisté, en dépit de l'autre... Helvétius et Diderot étaient maçons, non mystiques. La filiation maçonnerie-catholicisme-romantisme, ne se fait guère que par Joseph de Maistre ». Et, pour notre part, nous n'éprouverions qu'une reconnaissance très modérée pour une Maçonnerie qui nous aurait valu le débordement imaginatif et sentimental du romantisme. Il reste à prendre acte de la pauvreté intellectuelle et de l'incohérence de la Maçonnerie française au XVIII° siècle ; il n'y a rien à en retenir, sauf, naturellement la transmission des rites qui fait penser à la fable de l'âne chargé de reliques, et dans une certaine mesure, la doctrine incomplètement connue de Martines de Pasqually, sans doute bien mal comprise à l'époque, puisqu'elle ne sauva pas Cl. de Saint-Martin d'un mysticisme aberrant ni le pauvre Willermoz des somnambules plus ou moins facétieuses.

SAINT FRANÇOIS D'ASSISE. — *Le cantique du soleil.* Eaux-fortes originales de CAMILLE QUESNEVILLE. Paris, chez l'auteur, 1953. Vingt eaux-fortes sous emboîtage. Tiré à 165 exemplaires numérotés. — M. Camille Quesneville, qui nous avait donné en 1939, une série de gravures symboliques réunies sous le titre *Au commencement était le Verbe*, nous offre aujourd'hui une œuvre de même inspiration, mais d'une technique plus sûre, simplifiée et comme purifiée ; visiblement, il est aujourd'hui en pleine possession de son art, expression d'une spiritualité qui doit son éveil et son développement aux œuvres de René Guénon et de Frithjof Schuon.

On nous présente ici texte et traduction française du *Cantique du frère soleil* dont saint François eut l'inspiration — alors qu'il était aveugle — sur la terrasse du couvent de Saint-Damien où il venait rendre visite à sainte Claire, face à ces paysages d'Assise qui reflétaient pour lui « les vérités et beautés du ciel ». Ce « cantique des créatures », comme on l'appelle quelquefois, a été orné, pour le texte, de grandes lettrines gravées sur cuivre qui, bien qu'en noir et blanc, sont dans le style employé au moyen âge pour les livres d'heures. L'artiste a tenu à lui conserver ce caractère en utilisant une écriture manuscrite, elle aussi, gravée à l'eau forte, tant pour le texte italien qui est celui recueilli par M. Vittore Branca sur les anciens manuscrits conservés chez les Franciscains d'Assise, que pour la traduction française établie par le professeur Bedarida. Nous venons de dire que l'ouvrage se présente comme un livre d'heures ; nous ajouterons qu'en face de chaque verset est placée une « illustration » qui correspond au sens de ce verset et en constitue une sorte de commentaire plastique.

On remarque, précédant chacun des versets, une composition de forme circulaire, ayant comme motif central une croix de laquelle partent des fleurs stylisées ; des oiseaux se trouvent placés aux points cardinaux, le tout sur un fond de ciselure pointillée exprimant les vibrations de la lumière. Symbole d'une synthèse cosmique et solaire, ce motif se répète comme un principe d'unité dont tout part et auquel tout revient. Le frontispice représente le Saint sur un tertre élevé, face à l'astre irradiant, devant la plaine d'Assise que domine, les bras en croix, la grande figure du stigmatisé, intermédiaire entre le ciel et la terre, symbole de l'homme universel.

On sait que le cantique comprend dix versets qui forment un tout. Le premier est une introduction où le *poverello* parle à Dieu pour lui-même, le dernier une conclusion où il s'adresse à toute la création en l'invitant à louer le Seigneur et à le servir avec grande humilité. Dans le corps du cantique, le saint se place au sein de la création même et « prie avec elle et en elle » par le soleil, par la lune et les étoiles, par le vent, par l'eau, par le feu, par la terre, par ceux qui persévèrent dans la paix et, finalement, par notre mort corporelle. Pour la transposition plastique, l'artiste s'est attaché à ce qu'on pourrait appeler la vertu cosmique des éléments, c'est-à-dire leur état de pureté originelle et leur beauté interne ainsi qu'à l'atmosphère des paysages dans lesquels ils se développent, sans parler de symboles correspondants insérés dans la composition des lettres ornées accompagnant le texte. Nous citerons quelques exemples.

Dans la page du soleil, face au texte, avec sa grande lettre décorée de doubles spires en motif de fougères sur un fond vibra-

toire et rayonnant, apparaît un soleil énorme et majestueux dont la lumière pénétrante enveloppe et absorbe un paysage du Mont Subasio ; des cyprès noirs se dressent verticalement qui expriment la rectitude de l'être en face de la Vérité ; les éléments de l'image sont ici comme une multitude de vibrations concourant à l'unité dominante et centrale : le soleil. Pour le verset de la lune, nous voyons une nuit transparente, étoilée ; l'église Saint-François, surplombant la plaine où coule la rivière, est là, statique et concentrée comme le cœur dans la nuit de la contemplation ; la lune, reflet de la réalité principielle, est l'âme du monde en tant que celui-ci reflète les vérités et beautés du ciel ; les étoiles développées sur la lettrine sont en forme de diamant, symbole des vérités divines elles-mêmes Sur la page de l'eau, l'artiste, d'accord avec les peintres chinois, a précisé qu'elle est « humble, précieuse et chaste » en la montrant coulant de la montagne dont elle est la moelle et la vie ; à sa source, elle est cachée — humble et pure — par conséquent précieuse et chaste puisque rien n'a encore pu la souiller ; dans son état de pureté primordiale, sa vertu est purificatrice ; utile à l'homme elle fait tourner un moulin pour moudre la farine qui lui donnera le pain nécessaire à sa vie terrestre.

Nous ne pouvons ici examiner chacune de ces images évocatrices et nous nous arrêterons une dernière fois sur celle qui correspond à la *sora nostra morte corporale* : un paysage d'hiver, comme en sommeil dans l'attente du printemps futur, sous un ciel noir ainsi qu'un tombeau, cependant que la lettrine qui fait face symbolise la mort bienheureuse : l'âme, dans la chaleur de l'amour, s'identifie à l'esprit qui est la vraie vie.

Nous avons tenu à signaler aux lecteurs des *Etudes Traditionnelles* une œuvre qui tranche si nettement par son inspiration avec les productions de l'art contemporain. Nous savons que les artistes qui ont donné leur adhésion profonde à la doctrine traditionnelle sont souvent tourmentés par la difficulté de mettre leur art en harmonie avec leurs convictions intellectuelles. Il nous semble qu'à ceux-là M. Camille Quesneville indique une voie (1).

JEAN REYOR.

1. Le prix de l'exemplaire ordinaire, sur pur fil du Marais, est de 12.000 frs. La librairie Chacornac le fournit sur demande.

LES REVUES

Sous le titre *La croisée des chemins*, M. Marius Lepage revenant d'un voyage aux Etats-Unis et au Canada, nous donne, dans le nº de septembre-octobre 1952 du *Symbolisme*, ses impressions sur la Maçonnerie nord-américaine. Comme il fallait s'y attendre, M. Lepage a trouvé en « Extrême-Occident » des temples somptueux et une absence à peu près totale de préoccupations intellectuelles et spirituelles : une « apparence extérieure grandiose » qui « essaie, vainement, semble-t-il, de combler ce vide désespérant ». Mais si la croyance en Dieu et la présence de la Bible en Loge ne recouvrent, chez les Maçons américains, qu'« une religiosité à fleur de peau, une sorte de sensiblerie religieuse derrière laquelle il ne paraît pas y avoir grand'chose de vraiment sérieux et profond », ce n'est assurément pas une raison pour que les Maçons français rejettent l'une et l'autre ! Dans le même article l'auteur examine aussi les répercussions de la ségrégation raciale sur la vie maçonnique aux Etats-Unis.

— Dans le nº de novembre 1952-janvier 1953, M. Marius Lepage traite du *Dégrossissement de la Pierre brute*, en s'appuyant sur d'anciens « Thuileurs » et sur l'étude de M. Marco Pallis, *The active Life*. Du même auteur, une intéressante étude historique sur *Le Frère Couvreur* et sur la distinction, dans les Loges françaises, entre les offices de « couvreur » et de « tuileur ». D'une étude de M. Bernard E. Jones, *La Tradition jacobite*, il ressort que personne, à ce jour, n'a pu expliquer de façon pleinement satisfaisante les dénominations de « Loges écossaises » et de « Maçonnerie écossaise » dont l'origine paraît plutôt se situer en France ; d'autre part, l'hypothèse que les grades écossais aient été inventés par des Jacobites réfugiés en France est fort peu vraisemblable car, comme le remarque très justement M. B. E. Jones, une Loge ou un grade ayant pour objet de soutenir la cause jacobite n'aurait pas pris délibérément l'étiquette « Ecossais ».

— M. J. Corneloup intitule *Convergences*, dans le nº de février-mars 1953 du *Symbolisme*, un parallèle entre sa théorie de l'Hylozoïsme et certaines vues du Père Teilhard de Chardin. Nous ne nous hasarderons certes pas sur le terrain des hypothèses scientifiques et nous exprimerons seulement le regret que la « convergence » de vues entre un religieux et un dignitaire de la Maçonnerie française se produise sur des conceptions aussi nettement anti-chrétiennes, et, plus généralement, anti-traditionnelles, que celle d'un « Dieu (qui) est lui-même dans l'évolution » d'un « Dieu qui se fait » et qui « à un certain moment (peut) être pour le monde autre chose que ce qu'il était auparavant » ! —

M. François Ménard poursuit ses études d'*Instruction Maçonnique* par des considérations sur l'épée flamboyante, symbole du Verbe et instrument de transmission de l'influence spirituelle, sur le serment et les signes de reconnaissance ; l'auteur signale avec raison que les « signes d'ordre » doivent être mis en rapport avec les centres subtils de l'être humain. Nous noterons ici que, si on devait envisager un jour une restitution du travail opératif dans la Maçonnerie, il y aurait lieu de tenir compte du fait que, du grade d'Apprenti au grade de Maître, les « signes d'ordre » actuels suivent une direction « descendante ». — Dans un court extrait *Sur la Maçonnerie spéculative*, M. Bernard E. Jones souligne que nous sommes fort loin de tout connaître relativement à l'ancienne Maçonnerie et qu'il devait y avoir quelque chose de « vital » et d'« important », de « plus grand que tout ce qui nous a été transmis sous la forme de documents imprimés ou manuscrits ». — Enfin, M. Marius Lepage revient sur la fameuse question de *Napoléon Ier Franc-Maçon* ? Il lui paraît bien difficile d'y répondre de façon catégorique malgré les affirmations de la revue américaine *Masonic Historiologgy* qui, jusqu'à présent ne sont que des affirmations sans preuves.

— Le nº d'avril-mai 1953 de la même revue s'ouvre par un article de M. Elie Van sur *René Guénon et l'ésotérisme chrétien*. L'auteur, qui semble avoir suivi très attentivement l'œuvre de notre regretté collaborateur, s'est attaché à mettre en lumière les passages, souvent passés inaperçus du lecteur superficiel, dans lesquels René Guénon a marqué, de 1925 à 1949, les différents états de sa pensée relativement à la survivance possible de formes d'initiation spécifiquement chrétiennes et prenant appui sur le Catholicisme romain. Il ressort des dernières lignes écrites par René Guénon sur ce sujet qu'il avait acquis la conviction d'une telle survivance dans des milieux très restreints et très fermés. — Passant du sérieux au plaisant, signalons, dans ce même nº, un amusant article de M. Marius Lepage sur *Joséphin Péladan et la Sarolâtrie* ; certains extraits de lettres cités dans cet article éclairent d'une lumière très crue la qualité spirituelle des « Maîtres » de l'occultisme de la fin du XIXe siècle. Que M. Lepage en soit remercié ! — Sous le titre *Les rapports exacts entre l'Eglise et la Franc-Maçonnerie* (*opinions d'un Chrétien orthodoxe*), M. David Panagia s'attache à montrer que, selon la conception orthodoxe, l'Eglise et la Maçonnerie seraient complémentaires et non opposées, ce que nous serions fort disposé à admettre, dans une perspective pourtant assez différente de celle de l'auteur. Malheureusement, des faits récents sur la nature desquels nous n'avons pas à nous étendre ici, nous font craindre que M. David Panagia n'aie pas été approuvé par la hiérarchie orthodoxe dont il relève et que les offres d'amitié qu'il adressait à la Maçonnerie ne doivent déjà être considérées comme périmées...

— Le nº de juin-juillet 1953 du *Symbolisme* nous offre une étude de M. Deletie sur les *Symboles chinois*. Abondamment illustrée, cette étude offre un réel intérêt documentaire. Vient ensuite un important article de M. Marius Lepage, *L'Ombre qui luit*, analyse de l'ouvrage anti-maçonnique *Darkness visible* publié l'an dernier en Angleterre par le Révérend Walton Hannah, pasteur de l'Eglise anglicane. Il nous est impossible de résumer ici cet article et nous attirerons seulement l'attention sur quelques points. Bien que se plaçant à un point de vue tout différent de celui du Révérend, M. Marius Lepage admet en somme la thèse de celui-ci, à savoir qu'il y a incompatibilité « de droit » entre le Christianisme et la Maçonnerie ou, plus exactement, entre la qualité de Chrétien « encadré » (c'est-à-dire appartenant à une Eglise) et celle de Maçon. Il va sans dire que nous ne pouvons accepter cette manière de voir et il est d'autant plus inutile d'y insister que M. Lepage, dans un souci d'impartialité, a fait figurer en notes une série d'extraits de lettres d'un « sévère et érudit traditionaliste » qui remettent les choses au point d'une façon précise. Ces notes sont malheureusement défigurées par des fautes d'impression qui rendent plusieurs passages inintelligibles (on a imprimé trois fois *ésotérique* et *ésotérisme* au lieu d'*exotérique* et d'*exotérisme* : p. 282, ligne 19 de la note ; p. 288, ligne 18 de la note *c* ; p. 292, ligne 21 de la note *d*). Il faut signaler aussi les passages du livre du Révérend, traduits par M. Lepage, concernant les condamnations portées contre la Maçonnerie par diverses églises protestantes et orthodoxes et notamment par l'Eglise orthodoxe grecque. Il semble pourtant que certaines Eglises autocéphales, bien qu'ayant participé à la Commission Inter-Orthodoxe qui tint ses assises au Mont Athos, n'aient pas toujours appliqué avec rigueur ces condamnations. Le Révérend Hannah n'a pas rencontré jusqu'ici — et pour cause — une audience favorable auprès des dignitaires de l'Eglise anglicane, mais une campagne contre la Maçonnerie est maintenant déclenchée en Angleterre. Qui sait ce qui pourra en sortir un jour ? — Dans ce même nº, l'auteur qui signe « Jisséka » aborde à son tour la question de la Bible en Loge. Nous ne pouvons que l'approuver entièrement lorsqu'il écrit que, si elle n'est pas inspirée par des considérations purement spirituelles, « l'adoption de la Bible deviendrait, sur le plan initiatique, un acte redoutable dont les séquelles maléfiques se développeraient infailliblement », car ce n'est jamais impunément qu'on parodie un rite.

JEAN REYOR.

Le gérant : PAUL CHACORNAC.

1190. — Impr. Jouve, 15, rue Racine, Paris. — 9-53

ÉTUDES TRADITIONNELLES

54e Année Octobre-Novembre 1953 N° 311

EXPLICATION DU SAINT EVANGILE SELON SAINT JEAN

(*suite*) (1)

ERAT LUX VERA

PREMIÈREMENT, Dieu est dit vraie lumière parce que *in divinis*, la lumière ne doit pas être prise métaphysiquement, ou figurativement, comme on prend les substances corporelles, pierre, lion ou autres, selon ce que dit Augustin au livre IV sur la *Genèse*. Notons qu'Ambroise place cependant la splendeur parmi les noms qui sont métaphysiquement attribués à Dieu. Il faut savoir que les perfections absolues que signifient chez nous les noms conviennent en toute vérité à Dieu, proprement et vraiment, et bien plus proprement et premièrement qu'à aucune créature, bien qu'il en soit autrement quand au mode de signification ou quant à certains éléments que concernent ou consignent ces noms. Toute perfection vient en effet d'en haut, du Père des lumières. *Jacques I* (2) mis à part tout ce qui connote en quelque manière la moindre imperfection quelle qu'elle soit.

Deuxièmement, pour qu'une chose soit dite vraie, il faut, *primo*, qu'elle atteigne la forme substantielle de sa nature,

(1) Cf. *Etudes Traditionnelles*, nos de janvier-février, mars et avril-mai 1953. — Pour la commodité de la lecture, nous avons, à la demande de nos abonnés, incorporé dans le texte la traduction française des citations latines (à l'exception du texte même de l'Evangile) qui avait été précédemment rejetée en notes en bas de pages.

(2) « Tout don parfait vient d'en haut, descend du Père des lumières » *Epître de Saint-Jacques*, I, 17.

et, *secondo*, qu'elle ne comporte aucun élément étranger. Or, l'une et l'autre [de ces deux conditions] se vérifient en Dieu : « Dieu est lumière, et en lui il n'est pas de ténèbres » (1re *épître de Saint Jean*, 1, 5).

Troisièmement, *lux vera*, lumière vraie, c'est-à-dire non-adventice, non illuminée comme celle de la créature, ainsi qu'il a été dit plus haut, mais lumière illuminante.

Quatrièmement, en général, le supérieur dans l'ordre essentiel est, en tant que tel, lumière, inversement l'inférieur est toujours ténèbre, comme on a dit plus haut. Aussi Dieu, suprême parmi les êtres, est-Il lumière simplement et absolument, pleine et vraie, puisqu'Il n'est inférieur à aucun et est supérieur à tous. Il est par conséquent vraie lumière, « et en Lui, il n'est pas de ténèbres » (1re *épître de Saint Jean* 1,5). Il n'en est pas de même pour la créature, qui a un supérieur, Dieu. Aussi a-t-il été dit plus haut : *lux in tenebris lucet*, *lux*, c'est-à-dire Dieu, *in tenebris*, dans les créatures.

Et c'est ce qui est dit ici :

ILLUMINAT OMNEM HOMINEM VENIENTEM IN HUNC MUNDUM

La Glose continue de Thomas (1) donne de ces paroles plusieurs bonnes explications empruntées à divers saints, en particulier sur ce point que nombreux sont en ce monde ceux qui ne semblent pas illuminés. Nous dirons donc brièvement que, Dieu étant lumière, parce que suprême et premier de tous, il s'ensuit nécessairement qu'Il illumine tout ce qui est sous Lui, l'homme, et tous ceux qui viennent en ce monde ; le monde en effet a été fait par Lui, et tout a été fait par Lui, comme il a été dit ci-dessus. Si quelqu'un ou quelque chose n'était pas illuminé par Lui, il ne serait plus sous Lui, inférieur à Lui, et Lui ne serait plus supérieur à tous et pre-

(1) La *Catena aurea* de Saint Thomas d'Aquin, commentaire des Evangiles fait d'extraits des Pères.

mier: « Le premier est en effet riche par soi-même », il influe sur tous. S'il n'influait pas, il ne serait plus premier, puisqu'il n'influerait plus par soi-même. Il appartient en effet au premier d'influer par soi-même. En général, tout être, en tant qu'il est cause d'autres êtres, influe sur eux : s'il n'influe pas, il n'est plus cause. Et encore : « le premier, en quelque ordre que ce soit, est cause de ce qui vient ensuite ». Il est donc clair que Dieu illumine tous les hommes, et tout ce qui devient et vient en ce monde et est en ce monde, c'est-à-dire dans tout l'univers.

Il est vrai qu'Il illumine les divers êtres et influe sur eux de diverses façons : les uns par la lumière sous propriété d'être — c'est ainsi qu'Il illumine tous les êtres du monde ou de l'univers — d'autres, en plus petit nombre, par la lumière en tant qu'elle est la vie — ce sont les vivants —, d'autres, plus parfaits et en plus petit nombre encore, en tant qu'Il est « lumière des hommes », selon ce passage du Psaume (IV, 7) : « La lumière de Ton visage est imprimée sur nous, Seigneur », c'est-à-dire en tant que raison indiquant et montrant ce qui est bon. Quatrièmement, Il en illumine de plus parfaits encore en qui Il luit sans ombre d'image. Et enfin, cinquièmement, Il en illumine d'autres par la lumière surnaturelle de la grâce.

Il est donc manifeste que l'homme pécheur, sans la grâce, n'est rien parmi les justes, ni n'est sous Dieu en tant qu'Il est lumière de grâce. Il n'influe que sur ce qui est sous Lui, et n'illumine que son inférieur.

De là vient que l'humilité, qui soumet l'homme à Dieu, est principalement recommandée par le Christ. *Matthieu XI*, 29 : « Apprenez de Moi que Je suis doux et humble de cœur » et *Luc XIV*, 11 « Quiconque s'humilie sera exalté », et communément par les saints et les docteurs. C'est par cette vertu que la Vierge elle-même mérita de concevoir et de mettre au monde le Fils de Dieu, *Luc I*, 48 : « Il a regardé l'humilité de sa servante ». Augustin, dans un sermon sur l'Assomption de la bienheureuse Marie, dit que l'humilité est l'échelle par

laquelle Dieu vient aux hommes et les hommes à Dieu. Bernard, au livre III *De la Considération*, dit : « l'humilité est un bon fondement, et tout édifice spirituel qui s'y appuie se développe en temple saint dans le Seigneur. Il n'est pas de gemme plus splendide ». Sans elle, comme dit Augustin, on ne peut posséder aucune vertu, puisqu'elle seule soumet l'homme à Dieu, et il Le regarde alors comme l'inférieur regarde le supérieur.

Il faut en dire autant des autres modes selon lesquels Dieu illumine les divers êtres. En effet, ceux qu'Il n'illumine pas en tant qu'Il vit ne vivent ni ne sont vivants, bien qu'ils puissent être des êtres : en tant que tels, Dieu les illumine de la lumière de son être. S'ils ne lui sont pas non plus soumis en tant qu'Il est l'être, ce ne sont plus des êtres, ce sont des néants. Tels sont tous les privatifs, maux, corruptions, défauts et autres, qui ne sont plus des êtres, mais manquent de tout être, qui ne sont plus des effets (effectus) mais des défauts (defectus). D'où il s'ensuit qu'ils n'ont pas Dieu pour cause. La cause et l'effet sont naturellement entre eux comme le supérieur et l'inférieur. Sans ce rapport, ni le premier n'illumine ni le second n'est illuminé ; ce rapport une fois établi, le premier illumine tout ce qui vient en ce monde, dans le monde de son ordre. C'est ce qui est dit ici : *erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Ne viennent pas au monde ceux qui ne sont pas des êtres, qui manquent de tout être, tels les maux, les vices, les privations, et même les négations en tant que telles, comme nous avons dit.

Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Brièvement, toute influence est une certaine illumination de la part de l'influent, et l'influx est lumière de celui qui le reçoit. Dieu, lumière, cause première de tout, ou bien influe quelque chose en tous et en chacun, ou bien n'influe rien en personne. S'il influe quelque chose en chacun, j'ai le propos, puisque tout influx est lumière, comme on a dit ; et surtout si la cause influente, si le principe est tout entier lumière.

C'est ce qui est dit ici : *erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

Troisièmement, je dis ainsi : ou bien Dieu, lumière vraie et pure, illumine tous les êtres, ou bien Il n'en illumine aucun ; or, Il en illumine quelqu'un, donc Il les illumine tous. La conséquence est claire : Il les regarde en effet tous également, uniformément et immédiatement, et Il leur est présent, et Il est présent avant tout autre.

On trouve un exemple et une raison de cette affirmation dans l'âme, qui, en tant que forme substantielle du corps, est immédiatement et tout entière présente à chaque membre aussi donne-t-elle l'être et le vivre à tous les membres. Il n'en est pas ainsi des autres perfections — le voir, l'entendre, le parler —, qu'elle ne communique pas à chaque membre. Or, le vivre et l'être étant lumière, il est constant que c'est par son être, par quoi elle est forme et lumière, qu'elle illumine chaque partie du corps, et tout ce qui vient sous cette forme et en ce corps, « en ce monde » du corps animé.

Un autre exemple nous est fourni par les corps homogènes. La forme substantielle du feu, étant plus tôt et plus immédiatement présente à la matière que la quantité et que toute extension et distinction, qui appartiennent au genre de la quantité et de l'accident, informe nécessairement et illumine de la lumière du feu chaque partie de la matière, ou bien elle n'en illumine aucune ; or, elle en illumine quelqu'une, donc elle les illumine toutes. Ainsi Dieu, en tant que cause première, est-il présent avant et absent après toute cause seconde, comme dit la première proposition du *Traité des Causes* et son commentateur. C'est bien ce qui est dit ici : *erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

Il faut noter que la difficulté de ce qui est dit ici, que Dieu illumine tout homme qui vient en ce monde, provient pour beaucoup d'une double fausse notion. La première est que l'on imagine que les choses ne sont pas toutes également et immédiatement présentes à Dieu, et que l'on cherche un

nœud dans le jonc, un moyen dans l'immédiat, une distance dans le non-quantifié. La seconde est que l'on croit que seule, la grâce est lumière, alors que toute perfection, et surtout l'être, est lumière et racine de toute perfection luisante ; aussi le Philosophe, au livre III *De l'Ame*, appelle-t-il lumière l'intellect agent. Et l'on trouve dans l'Ecriture sacrée et dans les livres des philosophes bien des expressions similaires : *Jérémie, XXIII*, 24 « J'emplis le ciel et la terre, dit le Seigneur », et le *Psaume, Vulg. XVIII*, 7 : « Il sort du sommet du ciel et sa course va jusqu'à son sommet, et il n'est personne qui se cache de Sa ch aleur ».

C'est là ce qui est dit ici, *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

Encore, brièvement, Dieu illumine bien tout homme qui vient en ce monde, mais l'homme qui n'est pas humble, de « humus », n'est pas, puisque l'homme tire son nom de l'humus.

Encore, n'est pas homme celui qui ne vit pas selon la raison, puisque l'homme est un animal raisonnable.

Encore, Il illumine bien tout homme, mais tous ne sont pas illuminés, de même qu'Il parle à tous bien que tous n'entendent pas, comme dit Augustin à propos de ce passage de *Jean, VIII*, 25 « Je suis le principe, Moi qui vous parle ».

En outre, n'est pas homme qui ne s'est pas soumis tous les inférieurs. « Qu'est-ce que l'homme ? — dit le *Psaume VIII*, 8 — tu as tout soumis sous ses pieds ». Les pieds de l'homme, ce sont ses affections. Aussi lors de la création ou formation du premier homme lui fut-il dit : « Emplissez la terre et soumettez-là, et maîtrisez... tous les êtres animés qui se meuvent sur la terre » (*Genèse, I*, 28).

IN PROPRIA VENIT

Il faut noter, *primo*, que, bien que Dieu soit partout et en tous, en tant qu'Il est l'être, qui est par essence partout et en tout, on dit cependant qu'Il vient lorsque sa présence se

manifeste par un effet nouveau. *Secondo*, il faut noter qu'Augustin, au livre VII des *Confessions*, dit qu'il [n'] a [pas] trouvé ces paroles, *in propria venit* jusqu'à *qui credunt in nomine ejus* inclusivement, dans les livres de Platon. On peut cependant dire avec probabilité que la raison naturelle convainct manifestement de l'exactitude de ces paroles, *in propria venit*, et cœtera, dans les choses naturelles, de façon exemplaire. Il faut en effet noter que rien n'est plus propre à l'être que ce qui est, ni [rien] au créateur [que] la créature. Or, Dieu est l'être, et le créateur. C'est donc ce qui est dit ici, *in propria venit*.

Deuxièmement, on expliquera ainsi. Ces « biens propres » en lesquels Dieu vient sont l'être — ou ce qui est —, l'un le vrai, le bon. Dieu possède en effet ces quatre biens en propre, en tant que « premier », en tant que « riche par soi ». Il les possède parce que « riche », et les possède en propre parce que « riche par soi ». Pour tous ceux qui sont en deça du premier, ces biens sont en effet « hôtes et étrangers », pour Dieu ils sont « domestiques ». On nous enseigne donc, *primo*, que Dieu est et opère en tous et vient à tous et à tous les êtres en tant qu'ils sont, en tant qu'ils sont un, en tant qu'ils sont vrais, en tant qu'ils sont bons. On nous enseigne, *secondo*, que la venue de Dieu et sa présence opèrent en tous, immédiatement et sans nulle coopération, et analogiquement, l'entité, l'unité, la vérité et la bonté.

In propria venit. Troisièmement, on peut dire, de façon plus théologique, que ces « biens propres » en lesquels vient Dieu Verbe sont la miséricorde, selon ce texte de Grégoire : « O Dieu, Toi dont le propre est de faire toujours miséricorde », et le salut, selon Augustin qui dit : « Il fut nommé Sauveur du monde afin de sauver le monde » et « Si tu ne veux pas être sauvé tu seras jugé par toi-même ». Dieu Verbe possède bien ces deux qualités, mais si elles lui sont propres en tant qu'Il est Dieu, elles lui sont communes avec le Père et l'Esprit-Saint. Mais sa qualité de fils, il la possède en propre, intrinsèquement. On dit donc que Dieu Verbe, Fils, *in propria venit*, en

ce qui lui est propre, c'est-à-dire en ceux qui sont fils de Dieu par adoption : « Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'esprit de son Fils » (*Epître aux Galates, IV*, 6). Et c'est ce qui est dit ici : *dedit eis protestatem filios Dei fieri his qui credunt in nomine ejus*. En son nom. Et son nom propre, c'est qu'il est Fils.

Ce qui suit, *sui eum non receperunt*, selon les trois explications précédentes de ce qui a été dit, *in propria venit*, peut s'expliquer en ce que ni ce qui est, ni ce qui est un, vrai ou bon, ne tient de soi qu'il est ou qu'il est un, vrai et bon — c'est ce qui est dit ici, *sui eum non receperunt* — mais le tient du Verbe, fils de Dieu ; et c'est ce qui suit, *quotquot autem receperunt eum dedit eis potestatem*. En effet, cette possibilité même de Le recevoir vient de Lui, comme Augustin dit de la matière première que sa capacité même est de Dieu, au livre XII des *Confessions*. Et au livre XV de *La Trinité*, chapitre quinzième, il dit que l'on doit déjà nommer verbe la possibilité de penser le verbe.

Ainsi donc, il est dit : *sui eum non receperunt, primo* parce qu'ils n'ont rien d'eux-mêmes ni rien de ce qui leur est propre, *secondo* parce que leur capacité même n'est que de Dieu, *tertio* parce qu'ils reçoivent mais n'enfoncent pas de racines en eux-mêmes, comme il a été dit plus haut de la lumière, *quarto* parce que le propre de Dieu est d'être indistinct. Il se distingue en effet par sa seule indistinction, alors que le propre de la créature est d'être distinct ; or, le distinct proprement dit ne reçoit pas l'indistinct, aussi Augustin dit-il à Dieu : « Tu étais avec moi, et je n'étais pas avec Toi ».

Avec ces prémisses concorde le fait que, dans les choses naturelles, la forme de l'engendré par génération passive « vient en ce qui lui est propre », c'est-à-dire dans la matière qui lui est propre. En effet, les actes de l'agent sont dans le patient qui y est disposé, et à tout actif répond dans la nature un passif qui lui est propre. Et tant que la lumière a quelque chose qui lui appartient, soit acte soit propriété d'une forme antérieure, et qu'elle n'est pas pure puissance,

jamais elle ne reçoit la forme substantielle, fils du générateur, dans l'être que donne la forme substantielle, ou qui plutôt est la forme substantielle, bien qu'en devenir, ou en devenant, elle soutienne les dispositions ou propriétés de la forme qui se corrompt. Et c'est manifestement ce qui est dit ici, *in propria venit*, puis, *sui eum non receperunt, sui*, c'est-à-dire tout ce qui a quelque chose de soi-même. Par exemple si l'œil avait une couleur, ou quelque élément de couleur, il ne verrait ni cette couleur ni aucune autre. Mieux encore, si la vue avait de soi-même un acte quelconque, elle ne serait plus en tant que telle capable du visible en tant que tel. En effet, l'actif en tant que tel ne doit être en aucune façon passif, et inversement le passif en tant que tel ne doit être en aucune façon actif. C'est pourquoi l'intellect n'est rien du tout, pour qu'il puisse tout « intelliger » ; or il « s'intellige » soi-même comme les autres choses ; c'est donc que, avant « d'intelliger », il n'a rien qui soit sien, rien de soi. En effet, « intelliger » quelque chose, c'est pâtir ; et le propre du formel passif est d'être nu. Tout cela ressort du Livre III *De l'Ame*. Il en est de même dans la nature de la matière et de la forme substantielle. La matière est en effet le fondement de la nature, dans lequel rien n'est distinct, comme dit le Philosophe. Or, tout acte distingue.

A propos de ce qui est dit ici, *in propria venit*, on pourrait dire plus convenablement que ces paroles enseignent, *primo*, que le « Verbe fait chair » assuma une nature pure, c'est-à-dire exempte des vices qu'y « sur-sema » l'ennemi, *Matthieu XIII*. Ces vices ne sont pas, en effet, la semence de Dieu, Dieu ne les a pas plantés, ce ne sont pas ses œuvres, des œuvres faites par Lui ni propres à Dieu mais [bien des œuvres propres] à l'ennemi. Dieu, en effet, a fait l'homme droit, *Eccl. VII*. Ainsi donc, dire : *in propria venit*, c'est-dire qu'Il assuma la nature faite par Lui, son œuvre propre, sans vices, sans péchés ; (*Jean I*), *sine ipso factum est nihil*, nihil, rien, c'est-à-dire le péché. Et c'est ce que dit Damascène, que Dieu Verbe assuma ce qu'Il avait planté.

En outre, ces paroles nous enseignent, *secondo*, comment le Verbe fait chair assuma la nature de l'homme par grâce, c'est-à-dire par pure grâce, sans aucun mérite précédent de la nature. Et c'est : *in propria venit*, parce qu'il ne s'agit d'aucun élément propre de la nature, mais de la grâce propre de Dieu seul. « La bonté et l'humanité de Dieu ne se sont pas manifestées dans les œuvres de Justice mais selon Sa miséricorde » *Epître à Tite, III* 4. Et c'est ce qui suit en *Jn. I, his qui non ex sanguinibus sed ex Deo nati sunt*.

On pourrait dire encore : *in propria venit*, en ce qui est le propre de l'homme et de la nature. Il assuma en effet la mortalité et la passibilité, qui ne sont pas propres à Dieu mais à l'homme. Peut-être est-ce pour cela qu'il est dit : *verbum caro factum est*, parce qu'Il assuma les défauts dus à la chair, c'est-à-dire les pénalités, mais non les défauts qui sont péchés et propres à l'âme.

En outre, *in propria venit*. Il faut noter que tout créé, étant ceci ou cela, est chose distincte, propre à un genre, à une espèce, au singulier. Or, Dieu n'est pas chose distincte, ou propre à une nature, mais commune à tous. Il est en effet hors et au-dessus de tout genre. La preuve en est que « l'étant », effet de Dieu, n'est pas dans le genre., ni propre à aucun genre, mais commun à tous les genres. Ainsi donc Dieu, venant en ce monde, assumant la créature, fait homme, vient dans ses « propres » comme du faîte du commun. Et c'est ce qui est manifestement dit ici : *erat lux vera quae illuminat omnem hominem*, qui illumine en tant que commune et supérieure à tous ; et ensuite : *in mundo erat, et mundus*, le monde, qui contient tous les genres, *per ipsum factus est*, après quoi on conclut en disant : *in propria venit*. *Jean XVI* : « Je suis sorti du Père et venu en ce monde ». *Eccli. XXIV* : « Je suis sorti de la bouche du Très-Haut, première née avant toute créature », et plus loin « Je suis sortie du paradis » (*Ibid*, 41), c'est-à-dire du paradis de la divinité. « J'ai dit : J'arroserai mon jardin planté », c'est-à-dire en créant le monde.

A la lettre, ces paroles, *in propria venit et sui eum non*

receperunt, veulent dire que le Verbe prit chair dans la nation judaïque, à qui « furent confiées les paroles de Dieu », et à qui fut donnée la loi qui figurait le Christ et son incarnation et autres choses semblables. « Nous sommes Ton peuple, et les brebis de Ton pâturage » (*Psaume* Vulg. LXXVIII, 13). Son peuple, le peuple de Dieu, et les brebis de son pâturage, ne le reçurent pas par la foi.

In propria venit et sui eum non receperunt. Moralement on veut dire que Dieu vient dans les esprits des hommes qui sont tout dédiés à Dieu et se sont faits sa chose, de sorte qu'ils ne vivent plus pour soi mais pour Dieu. Et c'est ce qui est dit : *sui eum non receperunt, sui*, c'est-à-dire ceux qui vivent pour soi, cherchant ce qui est leur et non ce qui est à Dieu.

ECKHART.

Trad. du latin par CLÉMENT DEVILLE.

(*A suivre*)

L'INVESTITURE DU CHEIKH EL-AKBAR AU CENTRE SUPRÊME

Dans notre étude en cours sur *Les derniers hauts grades de l'Ecossisme et la réalisation descendante* (1), en examinant le symbolisme du 33ᵉ degré, nous avons été amené à chercher une explication de la forme cérémonielle que présente l'initiation des degrés ultérieurs au 30ᵉ, car cette forme extérieure apparaît en discordance avec le caractère « intérieur » que nous avons attesté par ailleurs, pour l'« initiation » à la phase descendante de la réalisation. Cette phase initiatique, avons-nous montré, suppose l'atteinte préalable effective de l'Identité Suprême, et, d'autre part, dans le cas du *walî*, nécessite un acte déterminé de théophanie (*tajallî ilâhî*), ce qui situe l'événement de cette initiation à un niveau proprement divin. Sous ce rapport un rite de forme extérieure comme celui que présente l'initiation maçonnique qui parle cependant d'une « contemplation de la Vérité face à face », ne peut s'expliquer que par une référence au symbolisme du Centre Spirituel où l'initié admis se trouve devant la théophanie constante que constitue le Pôle de la Tradition. Nous avons invoqué à ce propos les données islamiques concernant les hiérarchies ésotériques, et avons précisé que ce dont il s'agit en pareil cas se situe dans un domaine de réalités dont l'accès n'est toutefois possible que par l'intuition du Cœur connaissant. Ce point est très important pour notre thèse, et d'autre part, nous craindrions que des lecteurs n'éprouvent quelque difficulté à situer exactement les notions que nous avons utilisées, surtout celles relatives aux « centres spirituels » et aux « assemblées » subtiles correspondantes. C'est pourquoi, en marge de l'étude précitée et à son appui, nous donnerons ici une preuve « documentaire » supplémentaire, que, pour des raisons de proportions littéraires, nous ne pouvons pas introduire dans le corps de notre exposé. Cette preuve est encore puisée dans les données de l'ésotérisme islamique, et précisément dans l'œuvre du Cheikh el-Akbar, ce qui permet de rester dans un ensemble unitaire de références et de notions.

Il s'agit de la Préface des « Révélations Mecquoises » (*Futûhât*), dans laquelle le Cheikh el-Akbar expose sous la forme relativement incantatoire qui caractérise les textes liminaires des

(1) Voir *Etudes Traditionnelles* depuis mai-juin 1953. Idem l'article précédent : *Un texte du Cheikh el-Akbar sur la « réalisation descendante »*, avril-mai 1953.

écrits islamiques, son accès au Centre Suprême de la Tradition Primordiale et Universelle, qu'il désigne ici plusieurs fois par le terme d'*Al-Mala'u-l-A'lâ*, le « Plérôme Suprême », ou l'« Assemblée Sublime ». Cette assemblée, située dans une région subtile dont les désignations rappelleront ce que les traditions de l'Asie Centrale disent de l'*Agarttha*, le Royaume caché du Roi du Monde, est présidée par l'Etre Mohammadien primordial dont la nature et les attributs, compte tenu des particularités de formulation islamiques, correspondent assez clairement à ceux que René Guénon a indiqués pour la personnification du *Manu* Primordial, et que la doctrine chrétienne, pour ne rappeler encore que celle-ci, présente sous la figure du mystérieux *Melki-Tsedeq* « qui est sans père, sans mère, sans généalogie, qui n'a ni commencement ni fin de sa vie, mais qui est fait ainsi semblable au Fils de Dieu », et qui « demeure prêtre à perpétuité » (*Epître aux Hébreux*, VII, 1-3) (1). Ce qui est d'un intérêt spécial pour notre propos, c'est que cette « visite » du Cheikh el-Akbar est en rapport exprès avec l'investiture de ce maître comme « Héritier du Maqâm Mohammadien ». Il s'agit même plus précisément de la fonction de ce maître, dans ses rapports avec le Centre de la Tradition Universelle, non seulement avec le centre particulier de l'Islam historique.

Cet événement de la vie personnelle du Cheikh el-Akbar se situe, d'après des indications qu'il donne lui-même à différents autres endroits à l'époque de son voyage à la Mecque, où il a séjourné depuis la fin de 598-1198 jusqu'en 600/1201, ou immédiatement après cette dernière date. Or à cette date, le Cheikh el-Akbar, non seulement avait atteint le degré de l'Identité Suprême, mais encore était investi, depuis Fès 594/1195, de la fonction exceptionnelle de Sceau de la Sainteté Mohammadienne, et cela permet de voir le caractère, tout de même subséquent, de cette « visite » et de la « cérémonie » d'investiture qui a lieu alors, par rapport à ce que nous avons considéré comme l'« initiation » à la réalisation descendante. Cette investiture apparaît alors comme une reconnaissance, à un degré supérieur de la hiérarchie ésotérique du Monde, de la réalité et de la fonction du Sceau Mohammadien, ce qui doit constituer vraisemblablement aussi une « exaltation » de cette fonction et de la réalité même du Cheikh el-Akbar. Cependant la description des circonstances et des événements transcendants dont il s'agit nous permet de constater des éléments symboliques auxquels on pourrait rattacher une part du symbolique maçonnique lui-même dans les hauts grades ultérieurs au 30e.

L'espace de cette revue ne nous permet pas de reproduire ce document dans son intégralité (2). Nous en donnerons seulement quelques passages ayant un rapport plus direct avec notre sujet. Nous laisserons donc de côté le début de la *Khutbah* (l'Avant-Propos) qui développe la Louange divine d'usage.

(1) René Guénon : *Le Roi du Monde*.
(2) On trouvera l'ensemble de ce document dans notre prochain volume sur les « Révélations Mecquoises » du Cheikh el-Akbar.

et emprunterons nos citations à la partie relative à la Prière sur le Prophète. Le Prophète de l'Islam est tout naturellement le support de tout ce qui sera dit au sujet du Principe Prophétique Primordial dont les manifestations prophétiques successives ne sont que des figures et des substituts.

M. Wâlsan.

Extraits de l'Avant-Propos des « Futûhât »

Que la Prière — œuvre de grâce — soit sur celui qui est le Secret du Monde et son Point fondamental (1), le but du Savant et son besoin, le Chef véridique, le Voyageur de nuit qui fut porté vers son Seigneur (2), et auquel on a fait franchir les Sept Parcours célestes, afin que Celui qui l'a fait voyager « lui montre ce qu'Il a mis comme « Signes » et Vérités dans Ses créatures les plus merveilleuses (cf. Cor. 17, 1-2), *cet être que j'ai vu*, lorsque j'ai composé cette Préface, dans le Monde des vérités subtiles, et dans la dignité de la Majesté, *par une intuition du cœur, dans une région mystérieuse* (3). Or, lorsque je l'ai vu dans un tel monde comme Souverain, inaccessible aux démarches et protégé contre les regards (4), il siégeait assisté et confirmé (par la Puissance divine) (5), pendant que tous les Envoyés divins se tenaient rangés devant lui, et que sa communauté, celle qui est « la meilleure communauté (6) » l'entourait, les Anges Régissants gravitaient autour du trône de Sa Station, et les Anges engendrés des actes (des serviteurs) (7) étaient disposés de-

(1) C'est le Prophète considéré dans sa réalité primordiale d'Esprit Universel (*ar-Ruhu-l-Kullî*) et de Logos Existencié (*Kalimah Mûjadah*) résidant au Centre du Monde.
(2) Allusion au Voyage Nocturne du Prophète auprès de Dieu.
(3) C'est-à-dire dans le Centre du Monde où réside la manifestation immuable du Logos, et où l'accès n'est possible que par la connaissance du cœur qui correspond microcosmiquement à ce centre.
(4) Ces qualificatifs correspondent assez exactement au sens du terme hindou *Agarttha* qui désigne également la région inaccessible et inviolable où réside le Roi du Monde, expression du *Manu* Primordial.
(5) A partir de cet endroit suivra une description de toute la hiérarchie du Centre Suprême de la Tradition Primordiale, constituée en cette Assemblée Sublime ou Plérôme Suprême (*al-Mala'u-l-A'lâ*) que le texte nommera plus loin.
(6) Notion ayant rapport avec le verset coranique 3. 106 : « Vous (les Musulmans) êtes la Meilleure Communauté qui ait été extériorisée (*ukhrijat*) pour les hommes... ». La Communauté de l'Assemblée Sublime n'est naturellement pas « extériorisée pour les hommes », puisqu'elle réside dans cette région centrale et invisible au monde extérieur, et c'est la communauté islamique qui en est la forme extérieure.
(7) Il y a des hadith qui disent qu'Allah transforme les œuvres pieuses des serviteurs en Anges (qui intercèdent pour eux).

vant lui. Le Confirmateur (*ac-Ciddîq*) siégeait à sa droite auguste (1), et le Discriminateur (*al-Fârûq*) à sa gauche sanctissisme (2), le Sceau (*al-Khatm*) était accroupi devant lui (3), l'entretenant de l'histoire de la Femme (4), pendant qu'Alî — qu'Allah prie sur lui et le salue — interprêtait les paroles du Sceau dans sa langue (5), et que le Possesseur des Deux Lumières (*Dhû-n-Nûraïn*), revêtu du manteau de sa pudicité se tenait devant selon sa manière (6). Alors le Sou-

(1) *Ac-Ciddîq* est l'épithète d'Abû Bakr qui fut l'un des deux Imams du Prophète en tant que Pôle de la tradition islamique lorsqu'il était vivant. Cette épithète, dans l'ordre de la Tradition Primordiale, désigne l'entité à laquelle Abû Bakr correspondait dans sa fonction auprès du Prophète. Seulement il faut remarquer que les rapports d'analogie entre la hiérarchie du Centre Suprême et celle d'un centre particulier comportent un certain rapport d'inversion entre les fonctions de droite et de gauche, comme dans une image reflétée, et c'est ainsi que, selon les indications du Cheikh el-Akbar lui-même, Abû Bakr était Imam de gauche quand le Pôle islamique était le Prophète ; du reste cet Imam est plus élevé en degré que l'Imam de droite et c'est lui qui succède régulièrement à la fonction de Pôle quand le tenant de ce maqâm trépasse. Nous ajouterons que cette inversion des positions est pour nous une preuve de plus que la hiérarchie décrite ici est bien celle du Centre Suprême, et non pas celle du centre particulier de l'Islam *stricto sensu*.

(2) *Al-Fârûq* est l'épithète d'Omar qui fut Imam de droite du Prophète, et ensuite Imam de gauche d'Abû Bakr quand celui-ci, après la mort du Prophète, devint lui-même le Pôle. Dans la hiérarchie du Centre Suprême, cette épithète désigne également l'entité à laquelle correspond par reflet Omar dans la première hiérarchie du centre ésotérique de l'Islam.

(3) Il s'agit de Seyidnâ Aïssa (Jésus) qui est Sceau de la Sainteté Universelle (*Khatmu-l-Wilâyati-l-Ammah*), et auquel revient ce titre du fait que lors de sa deuxième venue à la fin du cycle, il aura une fonction de clôture universelle du cycle de la Sainteté : lorsque son souffle et celui de ses compagnons seront enlevés de notre monde, il ne restera plus de « saint » sur la terre, c'est-à-dire aucun être humain qui puisse atteindre l'état d'Homme Universel. L'humanité descendra alors vers le degré des bêtes, et c'est sur cette humanité que se lèvera l'Heure. Telles sont les données textuelles de la tradition islamique.

(4) Il s'agit vraisemblablement des mystères de complémentarisme et de compensation entre Eve et Marie, comme entre Adam et Jésus, et aussi entre Jésus et Eve ainsi qu'entre Marie et Adam. C'est une question fort complexe dont parle à plusieurs reprises le Cheikh el-Akbar et qu'il n'est pas possible d'exposer dans une simple note. Mais il semble aussi qu'il s'agisse de la question du support cosmique des descentes et des naissances célestes, et d'une façon plus générale, des fonctions de réalisation descendante ; dans d'autres passages de cette Préface on rencontre en effet quelques incidences de cette idée.

(5) Alî est ainsi le seul des Compagnons du Prophète dont le nom figure là où pour les autres on a une épithète. Sa fonction correspond ici à celle du *Tarjumân* (l'Interprète) de l'Assemblée des Saints (*Dîwânu-l-Awliyâ'*) de la tradition islamique où il s'agit de transpositions entre la langue solaire, « suryyâniyyah », et la langue arabe.

(6) *Dhû-n-Nûraïn* est l'épithète d'Othmân qui a eu successivement comme épouses deux filles du Prophète (les Deux Lumières) et qui forme avec les trois Compagnons précédemment nommés le groupe des quatre *Khulafâ Rachidûn*, les Califes Orthodoxes de la tradition exotérique. Il était réputé pour sa pudeur qui, d'après les paroles du Prophète impressionnait même les Anges. Devant le Prophète, il se tenait constamment assis sur ses genoux,

verain Suprême, l'Aiguade savoureuse et dulcissime, la Lumière la plus manifeste et la plus resplendissante, se tourna, et, me voyant derrière le Sceau où je me tenais en raison d'une communauté de statut qui existe entre moi et ce Sceau (1), lui dit : « Celui-ci est ton pareil, ton fils et ton ami ! Installe-lui la Chaire des nouveaux venus, devant moi » ! Ensuite il me fit signe à moi-même : « Lève-toi, ô Muhammad (2), et monte en chaire, et fais les louanges de Celui qui m'a envoyé et les miennes, car en toi il y a une parcelle de moi (3) qui ne peut plus supporter de se trouver loin de moi, et cette parcelle, c'est elle la force de ta réalité personnelle. Ne retourne donc à moi qu'en ta totalité, car cette parcelle doit absolument retourner pour la Rencontre. Elle ne fait pas partie du monde des malheureux, car, après je fus envoyé, aucune chose qui fut à moi, ne pourrait être autrement qu'heureuse, louangée et remerciée dans le Plérôme Suprême (*al-Mala 'u-l-A'lâ*) ! » (4).

Alors le Sceau installa la Chaire dans cette solennelle tenue. Sur le fronton de la Chaire était inscrit en Lumière Bleue : « Ceci est la Station Mohammadienne la Plus Pure ! Celui qui y monte en est l'Héritier, et Dieu l'envoie pour veiller au respect de la Loi » ! (5)

En ce moment, je reçus les dons des Sagesses, et ce fut comme si j'avais reçu les Sommes des Paroles (6). Je remerciai Allah — qu'Il soit glorifié et magnifié — et je montai au plus haut de la Chaire, et j'arrivai ainsi à l'endroit où

et c'est à cela que se rapportent les paroles « se tenait devant selon sa manière ».

(1) Le Cheikh el-Akbar est lui-même Sceau de la Sainteté Mohammadienne (*Khatmu-l-Wilâyati-l-Muhammadiyyah*), c'est-à-dire le saint totalisateur de tous les aspects de la Sainteté Mohammadienne considérée comme la synthèse de tous les types prophétiques particuliers. Il y a là encore une question qui demanderait une autre occasion pour pouvoir être exposée de façon plus explicite. Quant à la relation plus directe entre le Cheikh el-Akbar et Jésus, il est à noter que notre auteur précise à diverses reprises que c'est Jésus, en tant que entité prophétique de la forme islamique, qui fut son premier maître spirituel, après quoi il est passé sous la direction de tous les autres Prophètes, et c'est ainsi qu'il devint totalisateur de tous les aspects de la Sainteté Mohammadienne. Néanmoins Jésus est resté constamment son patron, l'assistant de « son regard providentiel ».

(2) Le Cheikh el-Akbar porte le même nom que le Prophète de l'Islam.

(3) A différentes reprises le Cheikh el-Akbar qui n'est pas descendant du Prophète selon la chair, dit qu'il l'est selon l'esprit, et qu'il possède à ce titre une parcelle de l'esprit du Prophète.

(4) Terme par lequel on désigne souvent l'Assemblée du Centre Suprême.

(5) C'est ici que nous assistons à ce qu'on pourrait appeler l'« investiture » solennelle du Cheikh el-Akbar comme Héritier du Maqâm Mohammadien mais au regard de la Tradition universelle.

(6) Selon le hadith le Prophète avait reçu les Sommes des Paroles (*Jawâmi'u-l-kalim*) ; le Cheikh el-Akbar devait y participer aussi en qualité d'« héritier ».

l'Envoyé d'Allah — qu'Allah prie sur lui et le salue — s'était arrêté et établi lui-même. Il étendit sur la marche où je me trouvais ainsi la manche d'une tunique blanche, et je pris place dessus, afin de ne pas toucher l'endroit qu'avaient touché ses pieds. Ceci par respect de sa sainteté et de sa noblesse, et aussi pour que je sois averti et instruit que la Station dont il a eu la contemplation de la part de son Seigneur, les Héritiers ne la contemplent que de derrière son habit...

« Quand j'occupai ce Degré Glorieux devant celui qui dans la Nuit de son Ascension céleste, fut de son Seigneur « à la distance de Deux Arcs ou Plus Près » (Cor. 53,9) (1), je me dressai, relevant la tête tout confus, mais ensuite, confirmé par l'Esprit-Saint, je commençais mon discours par ces vers improvisés :

O Celui qui descend les Signes et les Annonciations,
Descends sur moi les Sciences des Noms divins,
Afin que je fasse tout l'éloge de Ton Etre,
Par les louanges qui Te sont dues dans la bonne ou dans la mauvaise fortune !

Ensuite, le désignant lui — qu'Allah prie sur lui et le salue — je continuais :

Ce souverain est le Signe que Tu as choisi du Cercle des Vicaires Cosmiques,
Et que Tu as mis comme noble racine « alors qu'Adam était entre l'eau et la boue (2),
Que Tu as transféré (Comme germe dans la série des générations successives) jusqu'au moment où « le Temps, par une révolution circulaire complète revint à son aspect initial » (3).
Tu l'as fait alors serviteur humble et soumis, T'invoquant, tout un temps, dans la Caverne Hirâ,
Jusqu'à ce qu'un Annonciateur vînt de Ta part, Gabriel, celui qui est spécialement préposé à la Prophétie,
Et lui dit : « Que la Paix soit sur toi ! Tu es Muhammad, le Secret des Adorateurs et le Sceau des Prophètes ! »

(1) On remarquera que ce « degré glorieux » (*maqâm asnâ*) qui est, par héritage le même que celui du Prophète, est mis aussi en rapport avec le Voyage Céleste du Prophète et avec la Proximité Ultime, qui n'est qu'une forme d'expression de l'Identité Suprême elle-même.

(2) Allusion au hadith dans lequel on demanda au Prophète : « Quand fus-tu prophète ? » Il répondit : « Alors qu'Adam était encore entre l'eau et la boue (dont il devait être fait) ».

(3) Termes d'un hadith sur la coïncidence entre le commencement et la fin du cycle de notre monde. Le Cheikh el-Akbar enseigne que lors de la naissance du Prophète l'aspect cosmique du temps était analogue à celui du commencement du cycle avec Adam (Cf. *Futuhât*, ch. 10).

O Souverain, dis-je la vérité ? Il me répondit : « Tu es véridique. Tu es l'ombre de mon Manteau !
Fais des louanges, et mets tout ton zèle dans la louange de ton Seigneur,
Car tu as reçu le don des vérités des Choses.
Parle-nous maintenant en prose de l'œuvre de ton Seigneur, et dis-nous ce qui se dévoile à ton cœur préservé des ténèbres,
En fait de toute vérité immédiate d'une vérité ultime, qui te vient en esclave sans l'avoir achetée » (1).

Alors je procédai à mon discours dans la langue des Savants, et le désignant encore — qu'Allah prie sur lui et le salue — je dis :

« Je louange Celui qui a descendu sur toi « le Livre Caché qui ne touchent que les Purifiés (Cor. 56,78), et qui descendant la révélation à travers la beauté de ton caractère et la sainteté de ton immarcescible nature, a dit dans la sourâte *Nûn* : « Au nom d'Allah le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux : *Nûn* : Par le Calame et ce qu'ils (les fonctions calamiques célestes et terrestres) inscrivent ! Tu n'es pas, par la grâce de ton Seigneur, un possédé ! Tu auras une récompense qui ne sera entachée de reproche. En vérité, tu es d'une Nature Magnifique ! Tu verras et ils verront aussi » (Cor. 68,1-5).

Ensuite, Il trempa le Calame de la Volonté dans l'Encre de la Science, et traça avec la Droite de la Puissance, sur la Table Gardée et Préservée, tout ce qui a été, tout ce qui est, tout ce qui sera, et tout ce qui ne sera pas parmi les choses qui, s'Il avait voulu — et Il ne l'a pas voulu — qu'elles soient, auraient été comme elles doivent l'être, en raison de Son Arrêt Prédestinateur déterminé et pesé, et selon Sa Science Généreuse et thésaurisée (2). Gloire donc à Ton Seigneur, le Seigneur de la Toute-Puissance au-dessus des qualités qu'on lui assigne ! Tel est Allah l'Unique, l'Un, qui transcende ce que lui associent les associateurs !

Le Premier nom qu'écrivit ce Calame Sublime avant tout autre nom, fut : « En vérité, Je veux créer, à cause de toi,

(1) C'est-à-dire toute vérité reçue par pur don divin, non pas acquise comme contrepartie d'un effort ou d'une conception déterminée préalable. Ce qui va être dit maintenant par le Cheikh el-Akbar doit, par conséquent, être considéré comme l'expression d'une pure inspiration divine.

(2) Il s'agit du symbolisme de l'« Enregistrement et de l'Ecriture » (*at-Tadwîn wa-t-Tastîr*) dont se sert souvent le Cheikh el-Akbar pour ses exposés cosmogoniques. Les bases de ce symbolisme sont dans le Coran et les hadith. Le Calame (*al-Qalam*) est l'Intellect Premier et la Science de la Mise en détail (*'Ilmu-t-Tafcîl*), en corrélation d'une part avec l'Encrier (*Nûn*) qui est la Science de la Synthèse (*'Ilmu-l-Ijmâl*), d'autre part avec la Table Gardée (*al-Lawhu-l-Mahfûzh*) qui est l'Ame Universelle et le Réceptacle de l'Ecriture (*mahallu-t-Tadwîni wa-t-Tastîr*).

ô *Muhammad*, le Monde qui sera ton Royaume (1). Je crée donc la substance de l'Eau. Je l'ai créée en dehors du Voile de la Gloire inviolable, pendant que Moi, Je reste « Tel que J'ai été, aucune chose n'étant avec Moi » (2), dans une Nuée (3).

Il créa l'Eau, froide, gelée, ronde et blanche comme une Perle. Il y mit en puissance les réalités corporelles et accidentelles. Ensuite Il créa le Trône et s'y installa selon Son Nom *ar-Rahmân* (le Tout-Miséricordieux). Il plaça l'Escabeau et y appuya Ses Pieds (4).

Alors Il regarda cette Perle avec l'Œil de la Puissance, et la Perle fondit de pudeur. Elle se répandit et s'écoula comme Eau. « Et Son Trône était sur cette Eau » (cf. Cor. 11,9), avant l'existence du Ciel et de la Terre. Il n'y avait alors dans l'existence que les Vérités du Trône, de l'Occupant du Trône et de l'Assise sur le Trône.

Ensuite, Il projeta le Souffle (*an-Nafas*) (5) et l'Eau fut agitée par ses rafales et écuma. Et comme ses ondes frappaient et refrappaient les bords du Trône, elle chanta la louange — de la louange — du Louangé Véritable ! Le Pied du Trône en vibra et dit à l'Eau : Je suis *Ahmad* ! C'est moi qui suis « plus louangé » ! (6)

Alors l'Eau roula dans la confusion et, le reflux la ramenant vers le large, elle abandonna sur les bords du Trône l'écume que les vagues y avaient jetée. Ce produit du barattement de l'Eau renferme la plupart des choses. Allah — qu'Il soit glorifié — fit de cette écume la Terre en forme circulaire, amplement étendue en long et en large. Ensuite il fit la Fumée, du Feu qui jaillit du frottement de la Terre lorsque celle-ci se fendit. Dans cette Fumée, Il fit éclore les Cieux élevés, et fit encore d'elle les réceptacles des Lumières et les demeures du Plérôme Suprême. Il y mit ses Etoiles, rehaussées par les Luminaires en correspondances symétriques avec les corolles des plantes dont Il décora la Terre.

« Alors Allah se consacra à Adam et à ses deux parents (les éléments corporels : l'eau et la terre). Il s'y appliqua avec Son Essence dont l'immensité ne laisse place à aucune

(1) Référence à un hadith qudsi ésotérique : « N'étais-toi, Je n'aurais pas créé les Sphères » (*Law laka mâ khalaqtu-l-Aflâka*).

(2) Termes d'un hadith.

(3) La mention de la Nuée (*al-Amâ'*) vient du hadith où le Prophète, répondant à la question : « Où était notre Seigneur avant qu'Il ne crée les créatures ? » dit : « Dans une Nuée au-dessus et en dessous de laquelle il n'y avait pas d'atmosphère ».

(4) Les données de ce symbolisme se trouvent dans le Coran et les hadith.

(5) La notion du Souffle rahmânien dérive également d'un hadith.

(6) *Ahmad* est un des noms du Prophète et signifie « plus louangé ». *Ahmad* est aussi le verbe « je louange ». On pourrait donc traduire aussi « C'est moi qui louange ».

ressemblance, et avec ses Deux Mains (dont l'une confère la
ressemblance et l'autre la lui enlève) (1). Il dressa une « na-
ture » qu'Il façonna par deux opérations : l'une concernant sa
consommation finale, l'autre sa disposition à la perpétuité (2).
A cette entité, il donna comme siège le point central de la
Sphère de l'Existence et l'y cacha. Il avertit à cet égard Ses
serviteurs par Sa parole énonçant l'existence d'un invisible
support des Cieux (Cor. 13,2 : « Allah éleva les Cieux sans
supports que vous voyiez ... » ; cf. Cor. 31,9) (3)...

Ensuite Allah a extrait du premier père (Adam) les lu-
mières des *Aqtâb* (les Pôles) comme des soleils qui voguent
dans les Sphères des Stations spirituelles (*al-maqâmât*) (4),
et Il en a extrait aussi les lumières des *Nujabâ* (les Nobles)
comme des étoiles qui circulent dans les Sphères des pou-
voirs prodigieux (*al-karamât*) (5). Il a établi les quatre *Awtâd*
(les Piliers) dans les quatre Coins (ou Points Cardinaux de
la Terre), pour la garde des deux espèces douées de pesan-
teur (les Djinns et les Hommes) (6). Ceux-ci calmèrent l'agi-
tation de la Terre et son mouvement. Elle se fixa et s'em-
bellit de la parure de ses fleurs et des manteaux de ses prai-
ries, et elle montra sa « bénédiction ». Les regards des créa-
tures furent réjouis de son aspect resplendissant, leurs odorats

(1) Cf. *Futuhat*, ch. 73. Adam est la seule créature qui fut faite « avec
les Deux Mains Divines », ce qui est un titre de « noblesse » (*charaf*) pour
l'homme. Le Cheikh el-Akbar interprète les Deux Mains Divines comme
symboles du *tanzih* et du *tachbih*, c'est-à-dire, de l'Incomparabilité et de la
Similitude divines.

(2) En rapport avec ces deux finalités, il faut préciser que le début de la
Préface traite des deux caractères d'« adventicité » et d'« éternité » du
« serviteur ».

(3) Selon l'acception exotérique de ce verset, les Cieux ne reposent sur
aucun support, mais sur le pouvoir et le décret divins.

(4) Ce sont les Pôles des Cieux Planétaires, qui seront désignés distincti-
vement à la fin du texte. Parmi ces Pôles, Adam lui-même réside au Ciel
de la Lune, mais dans cette fonction il représente seulement un aspect parti-
culier de l'Adam Total dont furent tirés les autres Pôles. On peut remarquer
qu'en tant qu'il s'agit de l'origine des Pôles Planétaires qui sont des Pro-
phètes, ceux-ci peuvent être envisagés comme étant dérivés du Prophète
Muhammad conçu dans sa réalité d'Esprit Universel. Ces deux origines
seront du reste énoncés plus loin par un passage qui attribuera à Muhammad
la paternité spirituelle des hommes et à Adam la paternité corporelle.

(5) Dans la hiérarchie ésotérique de l'Islam, les *Nujabâ* sont une catégorie
initiatique à nombre fixe. Dans les *Futûhât*, ch. 73, leur nombre est de 8 ;
ils ont la science intuitive des révolutions des astres dans les 7 cieux pla-
nétaires plus la science du ciel des fixes. Leur maqâm est à l'Escabeau divin
(*al-Kursî*). Mais dans les *Içtilâhât* du Cheikh el-Akbar le nombre des *Nujabâ*
est de 40. On rencontre plusieurs fois des changements de nombre des inl-
tiés des diverses catégories, et il semble qu'il s'agisse en réalité d'un certain
flottement dans les appellations des différents groupes. Dans le cas présent,
il s'agit de leur prototype dans la hiérarchie des fonctions de la tradition
primordiale.

(6) Jusqu'ici la hiérarchie initiatique se rapportait à l'ordre céleste. Avec
les 4 *Awtâd*, nous sommes dans l'ordre terrestre.

furent embaumés par ses exhalaisons parfumées, et leurs palais flattés par ses nourritures délicieuses.

« Puis, par un mandat de Sage et de Savant, Il envoya les sept *Abdâl* (les Remplaçants) comme Rois dans les sept Climats : chaque *Badal* dans un Climat (1). Il constitua aussi pour le *Qutb* (le Pôle) les Deux Imams (l'un à sa droite, l'autre à sa gauche) et les mit chefs des deux brides (du Monde) (2).

« Lorsqu'Il eut fait ainsi le Monde selon la perfection la plus ferme, de sorte qu' « il ne resta plus de possibilité qu'il en ait un autre plus merveilleux », comme l'a dit l'Imam Abû Hâmid (al-Ghazâlî), Il fit paraître aux regards ton corps, qu'Allah prie sur toi (3).

« La donnée la plus vraie (4) qu'on ait entendue dans l'Annonciation (*an-Naba'*) (5), et qu'apporta le Huppe de la Compréhension depuis le Royaume de Saba (6), est celle de l'existence d'une Sphère Contenante (*al-Falaku-l-Muhît*), présente tant dans le monde des éléments simples que dans le monde composé, et appelée la Matière (*al-Habâ*) (7), avec laquelle la plus grande ressemblance est offerte par l'Air et l'Eau, quoique ces deux éléments fassent partie des formes qui furent écloses dans la Matière (8). Cette sphère étant la

(1) Les 7 *Abdâl* sont des projections terrestres des 7 *Aqtâb* célestes, de même que les 7 Climats sont les reflets des 7 Cieux dans l'ordre terrestre.

(2) Sans pouvoir entrer ici dans des détails, nous devons faire remarquer que le *Qutb* et ses deux Imams qui, de même que les hiérarchies précédemment nommées, doivent être compris ici dans l'ordre de la Tradition Primordiale et Universelle peuvent être considérés comme faisant partie aussi bien des 4 *Awtâd* que des 7 *Abdâl*. On pourrait dire que les mêmes entités, qui sont du reste d'une nature supra-individuelle, se réfractent en des configurations différentes selon les domaines, et qu'elles peuvent être comptées ainsi plusieurs fois mais sous des rapports différents. Cette situation est expressément indiquée à plusieurs reprises par le Cheikh el-Akbar, dans l'ordre particulier de la tradition islamique, et naturellement la même chose peut avoir lieu dans l'ordre de la tradition primordiale.

(3) Ainsi le Prophète historique Muhammad est la manifestation corporelle par excellence de cette entité primordiale du Pôle Universel. Cette manifestation vient pour la clôture du Cycle Prophétique et en même temps comme aboutissement extrême de l'œuvre divine parfaite.

(4) Nous devons signaler que le passage qui suit ne continue pas le processus cosmogonique précédent, mais constitue une reprise, sous une autre perspective d'ensemble, de la manifestation de l'Homme Universel.

(5) Ce terme désigne ici non seulement l'enseignement prophétique de l'Islam, mais la Doctrine Primordiale et Unanime de toutes les formes traditionnelles.

(6) Image empruntée à l'histoire de Salomon et de Bilqîs, pour désigner une région extrême. Il est même possible d'y voir une allusion au Centre du Monde.

(7) Le terme de *Haba* = « Poussière fine », équivalent arabe du *Hylé* grec, a été employé comme épithète de la Matière Primordiale par Seyyidnâ Alî, et plus tard par Abdallah Sahl at-Tustarî.

(8) On se rappellera à ce propos que plusieurs doctrines cosmologiques de l'antiquité classique indiquaient l'Air ou l'Eau comme première substance du Monde. Ces deux éléments (de même que la Poussière qui se rapporte au sens immédiat à l'élément Terre) étaient des désignations symboliques de la

racine de l'Existence cosmique, et comme le Nom divin *an-Nûr* (la Lumière) s'y révéla, par acte de générosité divine, eut lieu la Manifestation. Tu as reçu alors, de cette sphère, ta Forme — qu'Allah prie sur toi — dès la première effusion de lumière, et tu es apparu en tant que Forme Exemplaire (*çûrah milliy yah*) dont les dehors sont contemplables, ses breuvages, ineffables, son Paradis, édénique, ses connaissances, « calamiques », ses sciences, « dextrokhères », ses secrets, « encriers », ses esprits, « tabulaires », et sa terre, adamique (1). Tu es notre père quant à l'esprit, de même que celui-ci — et je désignais Adam parmi les présents — nous est père quant au corps...

Regardez — et qu'Allah vous fasse miséricorde — regardez l'Emeraude Blanche que le Miséricordieux a déposé dans le « premier père » ! Et je désignais Adam.

Regardez la Lumière Evidente ! Et je désignais le « deuxième père », celui qui nous a appelés Musulmans (Abraham) (cf. Cor. 22, 77).

« Regardez l'Argent Pur ! Et je désignais « celui qui guérit les aveugles et les lépreux par mandat d'Allah », ainsi que le dit le texte révélé (Jésus).

« Regardez la beauté de l'Hyacinthe Rouge de l'Ame ! Et je désignais « celui qui fut acheté à bon marché » (Joseph) (cf. Cor. 12, 20).

« Regardez l'Or Rouge ! Et je désignais le Vicaire Précieux (Aaron).

« Regardez la lumière de l'Hyacinthe Jaune qui brille dans l'obscurité ! Et je désignais celui qui fut favorisé par la conversation divine (Moïse) (2).

Celui qui voyage vers ces Lumières, jusqu'à ce qu'il trouve le moyen qui lui ouvre l'accès à leurs mystères, connaît le

Matière Primordiale dépourvue de qualités formelles qui remplit le Vide Universel.

(1) On reconnaîtra ici les allusions spéciales au symbolisme de l'Ecriture divine.

(2) Il est à remarquer que les Prophètes que le Cheikh el-Akbar vient de désigner sont les Pôles de 6 d'entre les 7 Cieux, respectivement : Adam pour le 1er Ciel (Lune) ; Abraham pour le 7e (Saturne) ; Jésus pour le 2e (Mercure) ; Joseph pour le 3e (Vénus) ; Aaron pour le 5e (Mars) ; Moïse pour le 6e (Jupiter). Or le seul Pôle céleste qui n'est pas mentionné dans cette série est celui du 4e Ciel (Soleil), qui est Idrîs. La chose ne peut s'expliquer autrement que par le fait que c'est à ce Pôle même que le Cheikh el-Akbar parlait. En effet la position d'Idrîs étant centrale par rapport à l'ordre total, c'est ce prophète particulier qui représente plus directement le Prophète universel résidant au centre du monde. Nous avons ainsi donc encore une confirmation que, c'est à ce Prophète vivant, Idrîs-Enoch, que revient la fonction de Chef de la hiérarchie suprême du Centre du Monde. Si l'on voyait une difficulté dans le fait que le Pôle du monde humain a une position céleste, ce qui semble le situer hors de notre monde, il faut dire que selon le Cheikh el-Akbar, les Cieux actuels font partie de notre bas-monde (*dunyâ*), et disparaîtront avec lui.

Degré pour lequel il fut existencié (1) et devient digne du Maqâm Divin (2) en sorte qu'on se prosterne devant lui (3). Il est alors le Seigneur et Son serviteur, l'Amant et l'Aimé.

Regarde le principe de l'existence et comprends-le bien !
Tu verras la Générosité Eternelle devenue adventice.
La « chose » est comme la « Chose » sauf qu'Allah montre la Chose Eternelle aux yeux du Monde comme adventice.
Si le spectateur jure que l'Etre de la « chose » était tel de toute éternité, il est véridique et ne témoigne pas à faux.
Si le spectateur jure que l'Etre de la « Chose » provient de la disparition de la « chose », c'est encore mieux, tout en étant un « dénonciateur triplement criminel (4) ».

Ensuite, je manifestai des mystères, je rapportai des données saintes que le temps ne permet pas de citer ici et dont l'existence est inconnue à la plupart des créatures. Je laisse en tête de chemin tout cela, par crainte de déposer la sagesse là où il ne convient pas qu'on la dépose.

Finalement, je fus renvoyé de cette sublime vision de songe vers le monde inférieur, et je plaçais la louange sainte que je venais de faire comme Préface de ce Livre ».

Traduction et notes de M. VÂLSAN

(1) Ce Degré par excellence (*Martabah*) est dans un sens général celui de l'Homme Universel qui totalise tous les aspects de la manifestation universelle, celle-ci étant considérée surtout comme la manifestation du Principe même.

(2) *Al-Maqâmu-l-Elî*. Le dernier terme est dérivé du vocable *al* (composé d'*alif* et *lâm*) qui, comme le *El* hébraïque, indique la Divinité. Cf. *Futûhât*, ch. 73, p. 153 : « Le *Al* (*âliyyah* disent les *Içtilâlât*) est tout nom divin rattaché (sous la forme du suffixe *il*) à un ange ou une entité spirituelle, comme *Jibrâîl* ou *Abda'il* ». On se rappellera que dans la Divine Comédie, Adam enseigne que *El* fut le deuxième nom de Dieu.

(3) Ce Maqâm fut notamment celui d'Adam devant lequel les Anges durent se prosterner à la suite de l'ordre divin.

(4) Ce dénonciateur est « triplement criminel » (*muthallith*) parce qu'il perd : soi-même, celui qu'il dénonce et celui auquel il dénonce. Il se perd soi-même parce qu'en proclamant la divinité d'un être apparemment créé, il commettra un acte injustifiable au point de vue de la loi exotérique, et sera condamné comme idolâtre. Il perdra celui qu'il dénonce puisqu'en lui attribuant la divinité il l'accusera devant la loi du crime majeur du Pharaon. Enfin il perdra le juge même saisi de la dénonciation car celui-ci appliquera les rigueurs de la loi contre la vérité la plus haute.

QUELQUES CONSIDÉRATIONS SUR L'ÉSOTÉRISME CHRÉTIEN (1)

III

La mention du Saint-Empire, à la fin de notre précédent article, amène naturellement à penser à son plus illustre théoricien, à l'auteur du *De monarchia*, dont l'œuvre est si importante pour la connaissance des initiations occidentales. On peut dire que si l'aspect métaphysique de l'ésotérisme chrétien est éminemment représenté par l'œuvre d'Eckhart (2), son aspect cosmologique — au sens large — et technique l'est par l'œuvre de Dante.

Il y a lieu de noter que ces deux extériorisations de données ésotériques sont exactement contemporaines et se produisent immédiatement après le drame templier, ainsi que René Guénon l'avait remarqué en ce qui concerne seulement la *Divine Comédie*. Ce n'est sans doute pas sans un motif grave que l'unique ouvrage de René Guénon consacré à l'aspect initiatique du Christianisme latin soit précisément son petit livre sur l'ésotérisme de Dante, auquel il faut joindre les quatre études qu'il a consacrées dans cette revue à divers ouvrages concernant le langage secret de Dante et les Fidèles d'Amour (3). Il semble bien que René Guénon ait voulu attirer spécialement l'attention sur l'œuvre du Maître florentin et signaler une voie de recherche dans laquelle cependant il ne voulait pas lui-même s'avancer davantage. C'est ainsi que, des divers aspects de l'œuvre de Dante, il a surtout

(1) Cf. *Etudes Traditionnelles*, avril-mai et juillet-août 1952.

(2) Cf. notre article *Actualité de Maître Eckhart* dans *Etudes Traditionnelles*, avril-mai 1953.

(3) Cf. *Voile d'Isis*, février 1929.

retenu la filiation gréco-latine de certains éléments de sciences traditionnelles (1) et les concordances entre le cadre général du poème et certaines œuvres islamiques incontestablement antérieures. L'influence gréco-latine n'a jamais été sérieusement contestée ; par contre la thèse des « sources islamiques » a été mise en question de divers côtés. Pour cette raison, il nous paraît bon de signaler les faits nouveaux qui sont venus confirmer cette thèse et que Guénon, s'il les a connus, n'a pas eu le temps d'utiliser. Cela nous paraît s'imposer d'autant plus que les travaux récents auxquels nous pensons nous amèneront à envisager *in fine* un aspect de l'œuvre de Dante auquel Guénon s'est borné à faire allusion dans une simple phrase dont la portée a dû échapper à la plupart des lecteurs, leur attention n'ayant sans doute jamais été attirée sur certaines caractéristiques de l'ésotérisme chrétien.

L'idée d'une source islamique de la *Divine Comédie* n'est pas récente : elle ressortait, dès les années 1780, des travaux d'un Jésuite espagnol, Juan Andrès ; on la retrouve chez Ozanam en 1839, chez Labitte en 1842, puis chez Blochet en 1901. Mais il faut attendre jusqu'en 1919 pour rencontrer un ouvrage de quelque importance consacré spécialement à cette question. Ce fut le livre de Miguel Asin Palacios, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, analysé large-

(1) Cette filiation est attestée de façon fort curieuse dans les statuts de l'*Ordre de la Chevalerie du Saint-Esprit au droit désir* ou *Ordre du Nœud*, fondé à la Pentecôte de l'an 1352 par Louis de Tarente, roi de Jérusalem, de Naples et de Sicile. Le siège de l'Ordre était le Château de l'Œuf enchanté du merveilleux péril, « assis en la mer entre Naples la cité et Nostre-Dame du Pie de l'obscure grotte des enchantements Virgile ». L'histoire du manuscrit original des statuts de l'Ordre est fort curieuse : offert à Henri III en 1574 par la République de Venise, le roi de France le prit pour modèle pour son ordre du Saint-Esprit, extrayant de ses anciens statuts « ce qui était plus conforme aux usages de son temps et à ses vues particulières ». Puis Henri III ordonna à M. de Chiverni, son Chancelier, de brûler le manuscrit, « pour qu'il ne parut jamais qu'il y eût rien puisé ». Mais le Chancelier n'ayant pas cru devoir obéir à un ordre « qui tendait à priver la France d'un monument authentique de la magnificence d'un prince qui tirait d'elle son origine (Louis de Tarente avait pour trisaïeul Louis VIII, roi de France), le conserva ». Et c'est ainsi que ce précieux manuscrit, un des chefs-d'œuvre de la miniature du XIVe siècle, est parvenu jusqu'à nous.

ment dans la *Revue de l'Histoire des Religions* de 1920, par M. A Cabaton. C'est à ce dernier travail que se référait René Guénon dans le cinquième chapitre de son *Esotérisme de Dante*. Asin Palacios prétendait démontrer en détail la parenté de la *Divine Comédie* avec les textes islamiques concernant le voyage nocturne du prophète Mohammed et son ascension dans les divers cieux, principalement avec les commentaires de Mohyiddin ibn Arabi. René Guénon prenait à son compte la thèse de l'érudit espagnol et en soulignait l'importance en tant que témoignage caractéristique des rapports existant à cette époque entre les ésotérismes chrétien et islamique.

Mais l'ouvrage d'Asin Palacios avait été fortement critiqué, notamment par les spécialistes italiens de Dante. Les critiques les plus impartiaux, sans rejeter en bloc la thèse de l'arabisant espagnol lui reprochaient cependant de n'avoir pas fait la preuve historique de ce qu'il avançait, « c'est-à-dire de n'avoir pas pu indiquer avec précision quand, où, comment, auprès de qui Dante aurait puisé les éléments musulmans de son œuvre ». L'objection était sans valeur aux yeux de René Guénon pour qui la « communication » avait dû s'effectuer en dehors des voies profanes, ce qui expliquait qu'on n'en retrouve pas de traces. Toutefois, la thèse des sources islamiques gardait ainsi un certain caractère conjectural. Des découvertes faites en ces dernières années sont venues renouveler entièrement la question.

Dans un article intitulé *Dante et l'Islam d'après des travaux récents*, M. Maxime Rodinson nous donne dans le numéro d'octobre-décembre 1951, de la *Revue de l'histoire des religions* une analyse des découvertes faites par un érudit italien, M. Enrico Cérulli, et un jeune savant espagnol M. José Munoz Sendino et qui ont fait l'objet de deux ouvrages importants publiés en 1949 (1).

Il s'agit de l'édition d'un manuscrit français d'Oxford et

(1) Enrico Cerulli, *Il « Libro delle scala » e la questione delle fonti arabo-epagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano, Biblioteca aposto-

d'un manuscrit latin de la Bibliothèque nationale de Paris et et qui sont les versions française et latine d'un *kitâb al mirâj* attribué au prophète Mohammed lui-même et qui raconte son ascension au ciel et sa visite de l'autre monde sous la conduite de l'archange Gabriel. Le livre est écrit l'an 8 après le début de la mission prophétique et contresigné par Abu Bakr et Abdallah ibn Abbas.

Mais laissons la parole à M. Rodinson pour nous décrire les manuscrits des deux traductions :

« Le début des manuscrits nous donne des renseignements importants que la science des éditeurs a encore permis de préciser. Nous savons que l'ouvrage fut traduit du castillan en français et en latin en mai 1264 par l'italien Bonaventure de Sienne, qui se qualifie de « notaire et escriuen Monseignour le Roy », scribe d'Alphonse X le Sage... Le texte castillan a été lui-même traduit de l'arabe par « Abraham Iudeus, phisicus illustris » (« Habraym Iuif et fisicien ») en qui les deux éditeurs ont reconnu sans difficulté un médecin juif de la cour d'Alphonse X, bien connu par d'autres traductions d'ouvrages scientifiques arabes et par quelques autres documents sous le nom d'Abraham alfaquin (*al-hakim*).

« Le manuscrit latin de Paris a été copié au XIVe siècle — d'après la paléographie — par un certain Hervé Heynhouarn, breton du diocèse de Saint-Paul de Léon... le manuscrit français d'Oxford serait, toujours d'après la paléographie, du début du XIVe siècle et issu d'un *scriptorium* anglo-normand. Un autre manuscrit du texte latin, mutilé à la fin, existe à la Vaticane. Il serait originaire de la France méridionale (Avignon ?) et daterait du premier tiers du XIVe siècle. On voit que la diffusion de l'ouvrage avait été rapide. Il est important de noter que les manuscrits de Paris et du Vatican contiennent ce *Liber scale Machometi* (« Livre de l'eschiele Mahomet ») comme dernier ouvrage adjoint à la col-

lica vaticana, 1949 ; José Munoz Sendino, *La escala de Mahoma, traduccion del arabe al castellano, latin y frances, ordenada por Alfonso X el Sabio*, edicion, introduccion y notas par J. M. S., Madrid, 1949.

lection tolédane, recueil de textes pour servir à la connaissance de l'Islam qu'avait fait traduire à Tolède, au XIIe siècle, Pierre le Vénérable, abbé de Cluny ».

M. Rodinson donne ensuite sommairement l'argument du *Livre de l'échelle* qui, dit-il, ne correspond précisément à aucun *kitâb al mirâj* arabe connu jusqu'à présent, puis, à la suite de M. Cérulli, il indique les principales analogies entre ce texte et celui de la *Divine Comédie*. Nous ne pouvons reproduire ici toute cette partie de l'article et nous nous bornerons à conseiller au lecteur de vouloir bien s'y reporter.

Assurément l'existence des traductions castillane, latine et française du *Livre de l'échelle*, à l'époque de Dante, ne prouve pas que le poète florentin a effectivement connu cet ouvrage et encore bien moins qu'il a connu ceux de Mohyiddin ibn Arabi qui semblent bien n'avoir jamais été traduits au moyen âge, mais elle établit d'une façon claire que, même en dehors d'une transmission orale dont M. Rodinson admet la possibilité, Dante était en mesure de connaître les conceptions escatologiques musulmanes. Relativement au *Livre de l'échelle*, on sait de façon certaine qu'il était connu entre 1350 et 1360, donc trente ou quarante ans après la mort de Dante, de Fazio degli Uberti, petit-fils de Farinata degli Uberti, le chef Gibelin qui figure au Chant X de l'*Enfer*.

Il est d'ailleurs d'autres textes, d'après M. Cérulli, qui témoignent en Occident d'une connaissance des doctrines islamiques, « depuis les Mozarabes de Cordoue au IXe siècle, jusqu'aux textes de la collection tolédane, aux polémistes chrétiens des XIIe et XIIIe siècles et au Carmélite catalan Guido Terrena, mort en 1342 ». Et M. Rodinson conclut : « Tout ceci prouve qu'à l'époque de Dante un certain nombre de connaissances sur l'eschatologie musulmane étaient le bien commun de la culture européenne. En particulier, un livre traduit de l'arabe et attribué à Mahomet dont nous connaissons maintenant le texte était connu en Italie. L'importance qu'on y attachait est attestée par sa diffusion, par l'ordre que donne Alphonse X de le traduire, non seulement

en castillan, mais en latin et en français, par son inclusion dans la collection tolédane. On le prenait apparemment pour un des livres sacrés de l'Islam. Comment croire que Dante, si profondément imprégné de toute la science de son temps, ait ignoré ces éléments, que la matière du livre ne soit pas parvenue à sa connaissance directement ou indirectement ? »

Mais nous ne perdons pas de vue que René Guénon envisageait bien autre chose que des communications livresques entre les élites chrétienne et musulmane du moyen âge. Il a affirmé d'une façon catégorique une collaboration directe : « Après la destruction de l'Ordre du Temple, les initiés à l'ésotérisme chrétien se réorganisèrent, d'accord avec les initiés à l'ésotérisme islamique, pour maintenir, dans la mesure du possible, le lien qui avait été apparemment rompu par cette destruction », et cette collaboration « dut aussi se continuer par la suite, puisqu'il s'agissait précisément de maintenir le lien entre les initiations d'Orient et d'Occident » (1). Or, il existe de ce fait des traces très nettes dans l'art chrétien du XVe siècle.

Dans son étude sur *Les signatures de Primitifs*, parue en 1918 dans la *Revue Archéologique*, F. de Mély s'attachait à l'examen d'un manuscrit du *Cœur épris* se trouvant à la Bibliothèque de Vienne et qui dut être exécuté pour le roi René d'Anjou dans le premier quart du XVe siècle. Sur une des miniatures du manuscrit, l'Amour est représenté près du lit du roi René ; la jupe de ce personnage symbolique est ornée d'un large galon brodé d'or. Sur la partie inférieure, on lit, en caractères neski : « l'année 825 de l'Hégire (1422 ap. J.-C) » et, sur les manchettes : « le dixième jour (du mois) de Moharrem ». F. de Mély remarquait que le dix du mois de Moharrem est le premier jour de l'année des Persans, « où ils pleurent la mort d'Ali, gendre du Prophète, et de ses deux fils Hussein et Hassan assassinés à Kerbela avec leur famille ».

(1) Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, pp. 249-252 de la première édition.

Le même auteur signalait que le nimbe de la Vierge de Pise attribué à Gentile da Fabriano (env. 1370-1450) comporte un motif ornemental dans lequel on n'avait vu que des arabesques décoratives. Or, en 1907, une lettré oriental, le docteur Max Herz bey, auquel on faisait admirer cette peinture, lisait immédiatement les caractères coufiques dont est composée l'inscription : *La illah ila Allah*.

F. de Mély, uniquement préoccupé ici de prouver que les artistes du moyen-âge n'étaient pas, comme le veut la conception romantique encore partagée par beaucoup de nos contemporains, des illettrés animés par la seule foi du charbonnier, de Mély, disons-nous, ne s'est pas attardé à rechercher les implications des faits qu'il relève. Ceux-ci sont pourtant très significatifs. Il nous paraît impossible de considérer les inscriptions signalées plus haut comme de simples jeux d'artistes érudits, car, si on se situe dans l'ordinaire perspective religieuse, ces inscriptions, notamment celle de la *shahada* dans le nimbe de la Vierge, n'auraient pu être considérées que comme des hérésies ou des sacrilèges, et ces fantaisies auraient pu coûter fort cher à leurs auteurs. D'autre part, comment croire que la date de la mort d'Ali et de ses fils ait été placée sur le vêtement de l'Amour sans une intention particulière ?

C'est ici le lieu de rappeler deux autres textes de René Guénon. Analysant l'ouvrage de Luigi Valli sur le langage secret de Dante et des Fidèles d'Amour, notait que les initiations chevaleresques comportaient toujours l'intervention d'un élément affectif (*amore*) et il ajoutait : « Le rapprochement d'une telle forme traditionnelle avec celle que représentent les Sufis persans est tout à fait juste (1) ». Et il rappelait ailleurs : « Le Prophète enseigna la science secrète à Abu Bekr et à Ali, et c'est de ceux-ci que procèdent les différentes écoles (ésotériques). D'une façon générale, les écoles arabes se recommandent surtout

(1) Cf. *Le langage secret de Dante et des « Fidèles d'Amour »* dans le *Voile d'Isis*, février 1929.

d'Abu Bekr et les écoles peranes d'Ali ; et la principale différence est que, dans celles-ci, l'ésotérisme revêt une forme plus mystique, au sens que ce mot a pris en Occident, tandis que dans les premières, il demeure plus purement intellectuel et métaphysique (1) ». On voit donc que l'évocation d'Ali sur un manuscrit exécuté pour le Fidèle d'Amour René d'Anjou (2) est parfaitement conforme à la nature des deux formes d'initiation que nous voyons en présence.

Nous avons ainsi les plus sérieuses raisons de considérer comme établis les faits suivants :

1° Certaines œuvres d'art du XVe siècle, en Europe Occidentale, n'ont pu être exécutées que pour des ésotéristes chrétiens ;

2° parmi ces œuvres, il en est qui ont été exécutées par des ésotéristes musulmans (musulmans d'origine ou européens islamisés) ;

3° ces ésotéristes des deux traditions vivaient en contact et avaient nécessairement la conscience de l'universalité traditionnelle, au moins dans les limites de la tradition sémitique. Ils tiraient ainsi les conséquences pratiques de l'enseignement que dispensait vers la même époque Nicolas de Cues, Cardinal de Saint-Pierre-aux-liens et conseiller du Pape Pie II : « Il y a donc une seule religion et un seul culte pour tous les êtres doués d'entendement, et cette religion est présupposée à travers toute la variété des rites (3) ».

Nous avons tenu à mettre en lumière ici quelques preuves documentaires des rapports entre les ésotérismes chrétien et islamique au moyen âge. Nous nous proposons d'examiner dans un prochain article un autre aspect des œuvres de Dante et des artistes médiévaux.

JEAN REYOR.

(1) Cf. *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale*, compte-rendu de René Guénon à l'occasion d'une réimpression de l'ouvrage de Gobineau, dans *Vient de Paraître*, 4e trimestre 1929.

(2) Signalons en passant que René d'Anjou, en tant que roi titulaire de Naples, était le successeur de Louis de Tarente.

(3) *De pace fidei* (1453), traduction M. de Gandillac, p. 425.

LA GENÈSE DU TEMPLE HINDOU [1]

TOUTE architecture sacrée, quelle que soit son appartenance traditionnelle, peut se réduire au thème fondamental de la transformation du cercle en carré. Dans la genèse du temple hindou ce thème apparaît avec une particulière évidence et avec toute la richesse de ses contenus métaphysiques et spirituels.

Le cercle et le carré sont pareillement des symboles de la Perfection divine, dont ils manifestent deux aspects en principe complémentaires mais pratiquement opposés : le cercle exprime l'Unité indifférenciée et illimitée, tandis que le carré exprime l'immutabilité du Principe. Selon un ordre d'analogies plus restreint, se référant au cosmos, le cercle correspond au mouvement du ciel et, d'une manière générale, au cycle et par suite au temps, tandis que le carré résume en quelque sorte l'état solide et spatialement limité de la terre ; selon cet ordre d'analogies, le cercle est au carré ce qu'est le Ciel à la Terre, l'actif au passif, la vie au corps. D'autre part, si l'on envisage le carré dans sa signification proprement métaphysique, comme symbole de l'immutabilité principielle qui, elle, contient et résout toutes les antithèses cosmiques, le cercle apparaîtra corrélativement comme une image du mouvement indéfini ; le carré exprime alors une réalité supérieure à celle que représente le cercle, de même que la nature permanente et immuable du Principe transcende l'activité céleste ou la causalité cosmique, relativement

1. Pour tout ce qui concerne le symbolisme du temple hindou, nous nous référons à l'excellent ouvrage de Stella Kramrisch : *The Hindu Temple*, vol. I et II (University of Calcutta, 1946). Cet ouvrage puise amplement dans les *shastras* de l'architecture sacrée et mentionne d'ailleurs souvent les écrits de Ananda K. Coomaraswamy et de René Guénon.

« extérieure » au Principe même (1). Or, ce dernier rapport symbolique entre le cercle et le carré domine dans l'architecture sacrée de l'Inde, à la fois parce que la qualité propre de l'architecture est la stabilité, — c'est par la stabilité qu'elle reflète le plus directement la Perfection divine (2), — et parce que le point de vue dont il s'agit est essentiellement inhérent à l'esprit hindou. En effet, cet esprit est toujours enclin à transposer les réalités terrestres et cosmiques, pour divergentes qu'elles soient, dans la plénitude non-séparative et statique de l'Essence divine. Cette transfiguration spirituelle s'accompagne d'un mode inversement analogue, à savoir la « cristallisation » des grandes « mesures » du temps — les différents cycles — dans le carré fondamental du temple (3) ; nous verrons plus loin que ce carré procède de la fixation des principaux mouvements du ciel. Toutefois, cette prééminence symbolique du carré sur le cercle dans l'architecture sacrée n'excluera pas, ni dans l'Inde ni ailleurs, les manifestations du rapport inverse des deux symboles, là où celui-ci s'impose en vertu de l'analogie entre les diverses parties de l'édifice d'une part et les parties correspondantes de l'univers d'autre part, ou encore par les connotations métaphysiques des formes (4).

1. Cet aspect des choses correspond au point de vue védantin selon lequel le dynamisme appartient à la substance passive, la *Shakti*, tandis que l'Essence active est immobile.

2. Chez les peuples nomades, qui n'ont pas d'architecture au sens propre du terme, le cercle sera toujours préféré au carré ; celui-ci sera pris comme l'expression de l'inertie et de la solidification contraires au principe cosmique qui régit la vie nomade.

3. De même, la construction du temple chrétien symbolise la transmutation du « siècle » présent dans le « siècle » futur ; l'édifice sacré représente la Jérusalem céleste, dont la forme est carrée.

4. Dans l'architecture musulmane, la forme « cristalline » de la mosquée ou du mausolée exprime avant tout l'équilibre, qui est le reflet de l'Unité divine dans l'ordre cosmique. Cependant, comme l'Unité est toujours elle-même, à tous ses degrés de manifestation, la forme régulière de l'édifice peut également être transposée *in divinis* ; dès lors, la partie polygonale de l'édifice correspond aux « facettes » des Qualités divines (*aç-çifât*), tandis que le dôme rappelle l'Unité indifférenciée de l'Essence (*adh-dhât*). La signification cosmologique des différentes parties de l'édifice à coupole est celle-ci : le dôme symbolise *ar-rûh*, l'Esprit universel, ou le Trône divin (*al-'arsh*) qui englobe tout l'univers ; la partie octogonale, intermédiaire entre la coupole et l'édifice cubique, correspond aux huit anges qui supportent le Trône, et le cube même est l'image du cosmos déterminé par les quatre « piliers d'an-

La « cristallisation » de toutes les réalités cosmiques en un symbole géométrique, qui est comme l'image inverse de l'intemporel, est préfigurée, dans la tradition hindoue, par l'édification de l'autel védique, dont le cube — fait de briques disposées en plusieurs couches — représente le « corps » de *Prajâpati*, l'être cosmique total. Cet être primordial, les *devas* l'ont immolé à l'origine du monde ; ses membres disjoints, qui constituent les multiples aspects ou parties du cosmos, doivent être symboliquement recomposés. *Prajâpati* est l'aspect manifesté du Principe, aspect qui englobe la totalité du monde et qui apparaît comme fragmenté par la diversité et le changement de celui-ci. Sous ce rapport, *Prajâpati* est comme déchiré par le temps ; il s'identifie au cycle solaire, l'année, au cycle lunaire, le mois, et avant tout au cycle universel, à l'ensemble des cycles cosmiques. Dans son Essence, il n'est autre que *Purusha*, l'Essence immuable de l'homme et de l'univers ; selon le *Rig-Veda* (X, 90), c'est *Purusha* que les *devas* (1) sacrifièrent au commencement du monde, pour former les diverses parties du cosmos et les différentes espèces des êtres vivants ; ou plus exactement, ils sacrifièrent *Purusha* sous sa forme manifestée, de sorte qu'il est à la fois la victime, le sacrifice et le but du sacrifice.

Dès lors, tout sacrifice reproduit et compense en quelque sorte le sacrifice prétemporel des *devas*, l'unité de l'être total étant symboliquement et spirituellement reconstituée par le rite : le sacrificateur s'identifie lui-même à l'autel, qu'il bâtit à l'image de l'univers et selon les mesures de son propre corps ; il s'identifie également à l'animal sacrificiel, qui le remplace en vertu de certaines qualités (2) ;

gle » (*arkân*) de la Nature, qui sont les quatre éléments ou les quatre agents naturels : la chaleur, le froid, la sécheresse et l'humidité.

1. Selon le symbolisme des religions monothéistes, les *devas* correspondent aux anges ou encore aux aspects divins. Le mythe de l'immolation de *Prajâpati* par les *devas* est donc analogue à la doctrine soufique selon laquelle Dieu manifesta l'univers multiple en vertu de Ses multiples Noms, ceux-ci « exigeant » en quelque sorte la diversité du monde.

2. Si l'homme est supérieur à l'animal en vertu de son « mandat » céleste, l'animal aura une relative supériorité sur l'homme dans la mesure où celui-ci s'éloigne de sa nature primordiale, car l'animal ne subit pas la même dé-

enfin, son esprit s'identifie au feu, qui réintègre l'offrande dans l'illimitation principielle (1). L'homme, l'autel, l'holocauste et le feu sont pareillement *Prajâpati*, et celui-ci est l'Essence divine (2).

L'analogie entre l'univers et l'autel du sacrifice est indiquée par le nombre et la disposition des briques qui constituent l'autel. Quant à l'analogie entre ce dernier et l'homme, elle est confirmée par les proportions de l'autel, qui résultent des mesures du corps humain : le côté de la base correspond à la longueur d'un homme aux bras étendus ; les briques mesurent un pied ; le nombril (*nâbhi*) de l'autel mesure un empan carré. D'autre part, l' « homme d'or », une figure schématique d'homme, qui doit être emmurée dans l'autel avec la tête tournée vers l'orient, — l'holocauste a toujours cette position, — indiquera l'analogie entre l'homme et la victime sacrificielle. Nous verrons plus loin que la construction du temple implique ces mêmes données symboliques.

Dans l'enceinte sacrificielle couverte (*prâcîna-vamsha-shâlâ*) se situent trois autels, dont deux sur l'axe est-ouest et un troisième au sud du même axe, appelé « l'épine orientale » (*prâcîna-vamsha*). L'autel situé à l'est, le foyer *Âhavanîya*, correspond au Ciel ; l'autel placé à l'ouest, le foyer *Gârhapatya*, correspond à la terre ; l'autel du feu méridional (*Dakshinâgni*), qui se trouve au sud de l' « épine orientale », représente le monde intermédiaire de l'atmosphère. Ces trois autels symbolisent donc l'ensemble des mondes manifestés : la terre ou l'état corporel, l'atmosphère ou l'état subtil et le Ciel ou l'état supraformel. En dehors de l'enceinte sacrificielle, et à son extrémité orientale, se trouve l'autel suprême (*Uttara Vedi*).

chéance par rapport à sa norme cosmique ; le sacrifice de l'animal à la place de l'homme est justifié par une certaine compensation qualitative.

1. L'union à l'essence divine comporte toujours, comme phases ou aspects d'un même acte spirituel : la réintégration de tous les aspects positifs du monde — ou de leurs équivalents intérieurs — dans un « foyer » symbolique, puis le sacrifice de l'âme sous son aspect limité, et enfin sa transformation par le feu de l'Esprit.

2. L'autel, l'aire de son emplacement et le feu qui brûle sur l'autel sont tous appelés *Agni* ; par ailleurs, *Agni* est identifié à *Prajâpati*.

Les trois autels bâtis dans l'enceinte couverte sont utilisés pour le sacrifice journalier. Le feu est d'abord allumé sur l'autel *Gârhapatya*, qui correspond au foyer domestique du sacrificateur, puis il est transféré à l'autel *Âhavanîya* et de là successivement aux autres foyers sacrés. Le sacrifice du *Soma* nécessite un terrain sacrificiel (*Vedi*) situé à l'extérieur de l'enceinte couverte. C'est sur ce terrain (*Mahâvedi* ou *Saumikî Vedi*) qu'on érige l'autel suprême (*Uttara Vedi*), qui à son tour supportera l'autel du feu (*Agni*). L'édification de celui-ci constitue le rite appelé *Agnicayana*, rite qui est décrit dans la *Shatapatha-Brâhmana* et dont certains aspects seront repris par l'édification du temple.

La transformation du cercle en carré — et celle du carré en cercle — se retrouvent dans le complémentarisme de l'autel céleste (*Âhavanîya*), situé à l'est de « l'épine orientale » de l'enceinte, et de l'autel terrestre (*Gârhapatya*), situé à l'ouest du même axe. Le premier de ces autels est de forme carrée, tandis que le second est de forme circulaire. « Le *Gârhapatya* est (ce monde terrestre), et ce monde est rond » (*Shatapatha-Brâhmana*, VII, 1.1.37). C'est que la forme du milieu terrestre est totalisée par le cercle, qui correspond à l'horizon et par suite à la forme du ciel visible. D'autre part, la nature du Ciel est symbolisée par le carré, parce que la loi du Ciel s'exprime le plus directement dans le rythme quaternaire du cycle céleste, rythme qui à son tour se fixe spatialement sous la forme de carré. Le symbolisme dont il s'agit implique donc une analogie inverse : l'immutabilité du Ciel, qui transcende les formes, se reflète à travers le rythme temporel dans une forme définitivement « cristallisée », tandis que la nature limitée de la terre, sujette au changement, s'intègre dans la forme apparente du ciel, image de toutes les existences relatives (1).

1. « La forme carrée de l'autel *Ahavanîya*, du *Uttara Vedi* et des autres centres sacrés et ustensiles rituels ne peut avoir comme alternative la forme circulaire, tandis que le *Gârhapatya*, qui est en lui-même rond, peut être bâti soit sur une aire circulaire soit sur une aire carrée, selon l'une ou l'autre école. Cela signifie que la « terre » peut être conçue comme ronde, selon sa

Au cours de l'année d'initiation (*dîkshâ*), l'autel *Âhavanîya* est remplacé par un autel *Gârhapatya*, qui gardera sa forme circulaire, mais dont la base recouvrira une aire égale à celle de l'autel *Âhavanîya*, mesurant une toise (*vyâma*) carrée, et cette transformation du carré en cercle sera effectuée par une certaine disposition des briques de la première couche du nouvel autel. Le *Purâna Gârhapatya*, l'ancien foyer *Gârhapatya*, était de nature terrestre ; le *Shâlâdvârya Gârhapatya*, le nouveau foyer de même forme, est de nature céleste : le carré, qui symbolise le Ciel, est implicitement contenu dans le cercle composé de briques rectangulaires.

A la fin de l'année d'initiation, le feu sacrificiel est transféré du nouvel autel *Gârhapatya*, qui tient lieu de l'autel céleste, à l'autel du feu (*Agni*), qui a comme base l'autel suprême (*Uttara Vedi*). Celui-ci est de forme carrée. Pour transporter le feu, on se sert d'un poêlon en terre cuite, qui a la forme d'un cube et qui est appelé la « matrice » du feu ; il est dit contenir tout l'univers manifesté, comme la « caverne » du cœur, qui est aussi représentée par la chambre centrale du temple, le *Garbhagriha*, dont la forme est cubique. Ces considérations sur le sacrifice védique étaient nécessaires pour démontrer les prémisses métaphysiques de la forme du temple hindou.

* * *

Le plan du temple est résumé dans le *Vâstu-Purusha-mandala*, figure carrée, qui résulte elle-même de la division quaternaire d'un grand cercle, image du cycle solaire : un pilier est érigé au centre du site ; son ombre du matin et son ombre du soir, projetées sur le cercle, permettront de trouver l'axe est-ouest ; à partir de celui-ci, l'axe nord-sud est répéré au moyen d'un compas fait d'une corde ; quatre autres cercles, tracés autour des points cardinaux du premier, indi-

forme pro[pre], ou comme carrée, selon sa figure ordonnée par la loi du « monde céleste »... » (Stella Kramrisch, *The Hindu Temple*, vol. I, p. 28).

queront par leurs intersections les coins du carré fondamental. Celui-ci se présente donc comme la « quadrature » du cycle solaire. Cette signification du carré fondamental sera rendue explicite par sa subdivision en un certain nombre de carrés mineurs, dont chacun sera assigné à l'un des *devas* qui régissent les directions de l'espace (1) et les différentes phases des cycles célestes (2). Le champ central, formé par un ou plusieurs carrés mineurs, représente le *Brahmasthana*, le lieu où réside *Brahmâ*. C'est au-dessus de ce champ du milieu que s'élèvera le cube du *Garbhagriha*, de la « chambre de l'embryon », qui contiendra le symbole de la Divinité à laquelle est consacré le temple.

Ce plan schématique, formé d'un carré subdivisé en un certain nombre de carrés mineurs, est le symbole de *Purusha* en tant qu'immanent à l'existence (*Vâstu-Purusha-mandala*) ou le symbole spatial de *Purusha*. Celui-ci est imaginé sous la forme d'un homme étendu dans le carré fondamental, dans la position de la victime du sacrifice védique : sa tête se situe à l'orient, ses pieds à l'occident ; ses deux mains atteignent les coins nord-est et sud-est du carré (3). Il n'est autre que la victime primordiale, l'être total, que les *devas* sacrifièrent au commencement du monde et qui s'« incarne » ainsi dans le cosmos ; de celui-ci, le temple sera l'image cristalline. « *Purusha* (l'Essence inconditionnée) est à lui seul le monde entier, le passé et l'avenir. C'est de lui qu'est née *Virâj* (l'Intelligence cosmique), et de *Virâj* est né *Purusha* (en tant que prototype de l'homme). » (*Rig-Veda*, X, 90,5). Dans sa forme limitative et en quelque sorte « arrêtée », le diagramme géométrique du temple, le *Vâstu-mandala*, cor-

1. Les directions de l'espace correspondent très naturellement aux aspects divins ou Qualités divines, car elles résultent d'une polarisation, à l'égard d'un centre donné, de l'espace illimité et indifférencié comme tel. Ce centre correspondra dès lors au « germe » du monde.

2. Dans les cosmologies des civilisations monothéistes, les directions de l'espace ou les phases des cycles célestes sont régies par des anges.

3. Ceci est analogue au symbolisme de la cathédrale dont le chœur symbolise la tête, la nef le corps et le transept les bras du Christ crucifié. Voir notre article : *Le Temple, corps de l'Homme divin*, dans *Études Traditionnelles*, juin 1951.

respond à la terre ; mais par sa forme qualitative, il est une expression de *Virâj*, le principe qui constitue les essences intelligibles des êtres et des choses.

Le diagramme fondamental du temple est donc un symbole de la Présence divine dans le monde ; mais selon un point de vue complémentaire, il est aussi une image de l'existence brute et « asurique » (1) en tant que vaincue et transfigurée par les *devas*. Selon le *Brihat-Samhita* (LII. 2-3), il y avait jadis, au début du présent *manvantâra*, une « chose » indéfinissable et inintelligible, qui « obstruait le ciel et la terre » ; voyant cela, les *devas* la saisirent soudainement, la couchèrent par terre, face en bas, et s'établirent sur elle dans la position qu'ils avaient lorsqu'ils la saisirent. *Brahmâ* la remplit de *devas* et l'appela *Vâstupurusha*. Cette chose obscure, sans forme intelligible, n'est autre que l'existence (*Vastu*) dans sa racine ténébreuse (2), en tant qu'elle s'oppose à la Lumière de l'Essence, dont les *devas* sont comme des rayons. Par la victoire que les *devas* emportent sur l'existence indifférenciée, celle-ci reçoit une forme ; chaotique en elle-même, elle devient le support de qualités distinctives, et les *devas* obtiennent à leur tour un support de manifestation. Selon ce point de vue, la stabilité du temple vient du côté « existence » (*vastu*) ; aussi adresse-t-on des rites au *Vâstupurusha* pour obtenir la stabilité de l'édifice (*Vastushânti*) ; c'est le patron (*kâraka*) du temple, son constructeur ou donateur, qui s'identifie lui-même avec l'*asûra* devenu victime des dieux et supportant la forme du temple.

Ainsi le *Vâstu-Purusha-mandala* est conçu selon des points de vue différents et apparemment opposés. L'esprit hindou reste toujours conscient de la double racine des choses, qui procèdent à la fois de la Beauté infinie et de l'obscurité exis-

1. Les *asûras* sont les démons, les manifestations conscientes de *tamas*, la tendance « descendante ».

2. Un occidental parlerait de la « matière brute » transformée, par l'inspiration divine ou angélique, en pur symbole. L'idée hindoue de l'existence (*vastu*) implique cette conception de la « matière brute » mais va beaucoup plus loin ; l'existence est ici considérée comme le principe de la séparativité.

tentielle qui la voile, cette obscurité étant à son tour une fonction mystérieuse de l'Infini, car elle n'est autre que la puissance plastique universelle, *Prakriti* ou la *Shakti* de *Shiva*, qui revêt les êtres de formes limitées. L'art hindou ne fait qu'imiter l'œuvre de la *Shakti* ; celle-ci est directement présente dans l'architecture et la sculpture : une puissance cosmique généreuse comme la terre et mystérieuse comme le serpent paraît couler dans les moindres formes ; elle les remplit de sa tension plastique, tout en obéissant à la géométrie incorruptible de l'Esprit : c'est la *Shakti* qui danse sur le corps immobile de *Shiva*.

TITUS BURCKHARDT.

(*A suivre*)

ÉTUDES D'ARCHÉOLOGIE TRADITIONNELLE (1)

VI

VOICI comment l'homme est un arbre.

On voit au midi de l'église de Saint-Léger-du-Bois une pierre carrée avec un rebord en forme de cadre. Deux diagonales gravées en creux présentent la croix de saint André. Cette image est identique à celle que l'on trouve indiquée dans Cornélius Agrippa. (*De occult. Philos.* p. CLXII). La seigneurie des Loges d'Autun avait pour signe un sautoir.

Pour trouver les proportions du corps de l'homme mis en rapport avec un carré, il faut que ses pieds soient unis. Ainsi unis, ils présentent dans le nombre de leurs doigts le nombre 10. La hauteur normale du corps étant, à la largeur prise de la ceinture, comme 1 est à 6, la hauteur 6, multipliée par la base 10, donnera 60. Pour obtenir le carré occupé par le corps, il faut que les bras soient étendus. L'espace qu'ils mesurent est alors égal à la hauteur du corps. Le nombre inscrit par les 10 doigts de pied à la base de l'homme se trouve inscrit aux extrémités de la largeur par les 10 doigts, si l'on carre la somme des extrêmes de la base, on aura $10 \times 10 = 100$. L'union du premier calcul 60 avec le second calcul 100 donne 160, nombre du mot *AaTs*, un arbre. Cet arbre contient deux fois 80 ou deux fois la lettre *Pe*, qui indique une bouche. Le nombre 5 inscrit dans chaque main est celui du mot *BaG*, qui signifie une nourriture. Il y a donc deux nourritures comme il y a deux bouches. Aussi le nombre 5 est celui de la lettre *He* qui indique le signe de la démons-

tration spirituelle, le pain de la parole opposé au pain matériel. Les pieds unis répondent à la lettre *IOD* qui indique un principe. De ce principe partent deux conséquences, car si la lettre *IOD* lue simplement vaut 10, lue en plein elle vaut 20. Le nombre 6, qui mesure le rapport de la largeur du corps avec la hauteur, est le nombre de la lettre *Vav*, « beauté ».

Nous trouvons donc aux pieds de l'homme droit comparé à un arbre l'unité multipliée par 10, ou la lettre *IOD* signifiant un « principe ». Dans sa main droite l'unité multipliée par 5, ou un produit démonstratif et nourrissant répondant à la lettre *He*; la main gauche produit un autre genre de démonstration nourrissante répondant également à la lettre *He*, indiquant soit les eaux supérieures, soit les eaux inférieures. La stature donne 1×6 ou 6, nombre de la lettre *Vav* indiquant la beauté. Ces 4 lettres sont précisément celles du nom divin *IeHoVaH*, 26, à l'image duquel l'homme est créé. 10 étant la base de l'homme, si nous comptons tous les nombres contenus de 1 à 10 exclusivement, nous aurons 45, nombre du nom du premier homme, du terrestre *ADaM*. Si nous comptons au contraire la valeur étendue du nom de *IeHoVaH*, nous y trouverons $20 + 6 + 22 + 6$ ou 54, nombre du mot *DaN*, jugement, condition du spirituel *ADaM*. $45 + 54$, plus l'unité qui tient la partie spirituelle de l'homme unie à la partie matérielle, donne $99 + 1$ ou 100, nombre du mot *MaLL*, la parole ou l'épi de blé, le pain spirituel et le pain matériel.

De là deux arbres qui, d'après saint Jean, doivent croître sur les bords du fleuve de la vérité dans le nombre 144, et arriver par leur union à former le nombre 288, qui est celui du vol de l'esprit divin, à l'aide duquel la création n'est qu'une hymne publiant la gloire de son auteur (*Genèse*, ch. I, v. 2).

Alors les deux pieds qui sont placés sur le trône seront mis à découvert. Le *sandalium* 144, qui commence à révéler, étant extrait du *calceus* 150, qui resserre le mystère, on aura encore 144, moins un reste qui sera 6 ou la beauté. Cette

beauté nous reporte à la lettre *Vau* qui, lue en plein, donne 22, nombre des 4 mystérieuses voyelles *AEIV*. Le nombre de ces voyelles 22 étant multiplié par 4, nous aurons 88 ou la *cHaPe*. Multiplié par 6, nous aurons 132 ou la tradition, *KaBbaL*, dont l'une est naturelle et l'autre surnaturelle, comme il y a un arbre naturel et un arbre surnaturel. Nous ferons observer en passant que les 5 lettres du mot *AEDVI* nous donnent précisément 1 + 5 + 4 + 6 + 10 = 26.

Nous avons donné dans le corps d'un ouvrage un autre nombre en mettant comme au moyen âge un H à la place de l'A ; mais le calcul 26 est peut-être le véritable, ou même encore les deux calculs ont été en usage.

En face du chapiteau de l'arbre, on voit à Auxy le chapiteau de la feuille. Cette feuille est triple. Si nous la traduisons par le mot hébreu *AeLI*, nous aurons 110 × 3 ou 330. Ce nombre, plus 15, donne le nombre du mot *SchILoH*, le Messie. S'il était permis de voir un loup dans le petit animal qui enlève la dépouille ou les 5 feuilles, au revers du chapiteau, nous aurions le loup, *ZAB* = 10 + 5 = 15, nombre du mot divin *IaH*. Deux de ces feuilles sont plus petites que les autres et semblent indiquer le nombre de 3 grandes feuilles, plus une qui est divisée ; ce qui répondrait assez aux quatre enceintes de la *roue*, plus la double idée réelle et symbolique, matérielle et spirituelle, figurée par la dernière écorce de l'arbre. L'idée du loup nous paraîtrait d'autant plus probable, que l'église est dédiée à saint Pierre et saint Paul, et que saint Paul est comparé au loup brisant l'enveloppe des symboles. Le loup est dans les associations le nom symbolique du junior (2). On voit de l'autre côté du chapiteau une petite haie. Cette haie rappelle le nom divin *AEIE*. Ce nom, qui est celui de la couronne ou de la plus haute numération, vaut 21. Les trois feuilles rapportées au mot *TeRaPh*, la feuille valant 289, donnent 289 × 3 + 21 ou 888, nombre du nom grec du Messie (3).

Ne pouvant reproduire ici ce chapiteau, nous décrirons ci-dessous la sculpture qui se voit à Saint-Lazare d'Autun, sur la porte d'une chambre voisine de la tour des archives.

Cette sculpture représente deux feuilles oblongues dont l'une a 10 lobes et l'autre 7 lobes. Leur réunion donne le nombre 17. Le carré de 17 est 289, nombre du mot *TeRaPh* indiquant dans les traditions la feuille qui couvre la nudité d'*ADaM*. Le nom d'*ADaM* vaut 45, nombre égal à la somme des nombres contenus de 1 à 9. Dans l'arbre mystique, divisé en 10 numérations, la numération supérieure est appelée la couronne, du mot hébreu *ZeR*, dont nous avons fait notre mot zéro. Cette numération est inaccessible aux calculs humains, parce qu'elle met en rapport avec des quantités incommensurables. La couronne indique la lumière infinie, *lux infinita*.

L'arbre du bien et du mal, *RAa TOB*, vaut 287 ; la fleur, *PeRacH*, qui produit le fruit, vaut 288 ; la feuille qui défend cette fleur, la feuille *TaRaPh*, vaut 289 ; le fruit, *PeRI*, vaut 290.

288 est dans la Bible le nombre de la parfaite harmonie dans les choses physiques, poétiques et spirituelles. Il indique l'action de l'esprit saint, *RacHaPh*, comparé à une colombe, type de toute organisation parfaite. Cette colombe, *ThVR* = 606, ses deux ailes *ABiR* = 203 × 2 = 406, nombre de la lettre *TaV* écrite en plein, la lettre *VoIV* = 22, la lettre *ReISch* = 510. *Th* est le signe, *V* est la beauté, *R* est le principe héréditaire.

22 est l'organisation de l'alphabet de la langue sainte. La lettre *TaV*, valant 406, est le symbole du signe protecteur de Dieu. 510 indique dans le mot *ReISch* le principe, sens spirituel du mot RICHE de notre langue qui a conservé chez nous le sens que la Kabbale douteuse donne à la lettre *ReISch*. Les trois lettres dont il se compose, retournées dans le mot *SchIR*, indiquent le cantique de la joie et du bonheur. De même le mot *ThVR*, retourné dans le mot *ROTh*, donne le sens de la joie et du bonheur. Le nombre 22, qui est celui de la beauté, donne dans sa multiplication par

son nombre simple 6, le nombre 132 indiquant la tradition, *KaBbaLe*.

De là l'explication des deux arbres, dont l'un, expliqué par la colombe, enfante le mystère, et dont l'autre, expliqué par la roue ou la rose (4), enfante la révélation. La colombe présente le rameau lié de la loi. La roue présente le rameau délié de la prophétie. La grande face et la petite face complètent l'enseignement. Car la couronne couvre la tête noire ou le mystère de l'infini, aussi bien que la tête blanche ou la lumière qui montre les richesses de l'infini (*Tabulae kabbalisticae* p. 7 t. III *Kabb. denud*).

Toutes ces choses sont parfaitement indiquées par une sculpture placée au midi de l'église de Vauban. Cette église, dédiée aujourd'hui à saint Saturnin de Toulouse, a été élevée dans un lieu appelé jadis Sernin. Ce mot, que l'on traduit dans nos pays par les mots Plain : Planoise, Saint-Sernin-du-Plain, S. Saturnius de Planesia, répond au mot hébreu *SaRON* indiquant une plaine. La doctrine de la colombe, promulguée par la vertu de la croix, publie en effet les avantages et les richesses de la beauté spirituelle procédant de l'union inconfuse du principe infini avec le principe fini.

Si l'on veut sonder le mystère du nombre 288, on verra qu'il exprime la puissance en vertu de laquelle le rapport qui existe entre la diagonale et le côté d'un carré est incommensurable. On prouve en géométrie que le carré de 12, par exemple, étant 144, pour trouver la diagonale il faut doubler ce carré, ce qui donne 288, puis extraire la racine carrée de ce nombre. Comme cette racine n'arrive jamais en nombres entiers, et qu'on ne peut l'atteindre que d'une manière approximative, on dit qu'elle est incommensurable ; la raison du fruit de l'arbre tient donc à une notion que l'homme ne peut entièrement découvrir. Le nombre, qui approche le plus en nombres entiers de la vérité, est le nombre 17, dont le carré est 289. Ce nombre, dont le carré donne la feuille ou l'image du mystère, est le nombre du mot *TOB* qui signifie bon. Le nombre qui est inférieur à 288 et auquel la feuille 289

rend l'unité qui lui manque est le nombre 287, comprenant la double idée de *RAa*, le mal, et de *TOB*, le bien. L'arbre de la science purement humaine ne saurait, en effet, percer le mystère de la raison de ces deux choses. La joie, le bonheur, le cantique, naissent de l'ignorance volontaire de cet abîme incommensurable.

Ceci posé, nous indiquerons la décoration des deux consoles de la porte des feuilles. D'un côté on voit une mesure dans un quadrilatère, de l'autre un radiomètre nommé « bâton de Jacob », placé dans un angle. Le radiomètre a la forme d'une croix, il divise une fleur. Du côté du carré, une fleur divise deux arbres. Le bâton de Jacob, *MaKeL*, à l'aide duquel le patriarche Jacob divise ses droits spirituels de ceux du terrestre Esaü, vaut 170, autant que la diagonale d'un carré de 120 pieds de côté. 289 — 170 = 119 ou 17 × 7 ; il répond au mot *TAaeM*, la raison, la prudence, le jugement. Ce nombre, plus 1, ou l'unité, donne 120. 120 est le nombre de la racine *SaLaL*, qui indique la voie de la sagesse et du bon sens. C'est de cette racine que procède le mot *SuLaM* indiquant l'échelle de Jacob. Le psaume 119 est précisément le premier des 15 psaumes nommés les « cantiques des degrés », *cantica graduum*.

Nous ajouterons que la surface carrée sur laquelle se développent les ornements de chaque console est précisément de 324 à 327 millimètres, mesure du pied de roi de 144 lignes, ou de 12 pouces, de telle sorte que deux surfaces donnent 228 pouces carrés.

170 + 119 = 289 ou la feuille, *TaRaPh*. Les chanoines de Lyon étaient mis en possession par les traditions du bâton de la miséricorde, symbole de la charité, qui devait les unir *auc juniores, per traditionem ANINAE calami*. Le mot *aninae* est évidemment le mot hébreu *cHaNINAe* qui signifie « miséricorde » ; il vaut 119. Le mot *MaKeL*, un bâton, vaut 170. Le bâton de la miséricorde était le bâton surmonté d'une poignée en forme de 5, à l'aide duquel les chanoines se soutenaient au chœur. Il était la marque de leur installation.

NOTES

(1) Cf. *Etudes Traditionnelles*, mars 1947, octobre-novembre, décembre 1952, mars et juin 1953.

(2) Saint Paul, dont le nom a tant de rapport avec la racine *POL, PhOL*, n'a pas seulement pénétré à la dernière enceinte du grand char prophétique et divin ; mais il a pénétré aussi dans l'asile des citoyens libres de la terre, et il a opposé aux injustices de ses adversaires son titre de « citoyen romain ». Reportons-nous à une figure représentée dans un sacramentaire manuscrit de la cathédrale d'Autun. Ce manuscrit appartient évidemment à l'école des copistes de Charles le Chauve. Le nom du donateur est celui de l'abbé Raganaldus, nom d'un frère du comte Vivien. On voit d'abord deux colombes qui becquettent un même rameau, ensuite un portier qui tient deux clefs, puis le soleil et la lune indiquant l'un le principe fixe, l'autre le principe mobile. Près de là deux entonnoirs ou deux cornes, signes de la double épreuve du jugement. Viennent ensuite saint Pierre et saint Paul. A côté sont deux anges tenant d'une main un bâton, donnant de l'autre main une indication. Au centre la main de la providence divine bénit avec la croix pour mieux unir. On voit au-dessus la croix du Sauveur et la colombe de l'esprit divin. Le tout est surmonté par une face entourée de 4 ailes. Elle indique le mystère du grand char.

(3) Ne serait-ce pas la raison de l'emploi si remarquable du *trifolium* et du *trilobe* dans l'architecture du moyen âge ?

(4) Le mot *ROTh* peut donner *ROTA* ou *ROSA*, suivant que l'on donne à la lettre *Tau* l'une des deux prononciations dont elle est susceptible.

Mgr DEVOUCOUX.

LES REVUES

— Nous tenons à signaler, bien qu'avec quelque retard, le nº des *Cahiers sioniens* de juin 1951 entièrement consacré à *Abraham, Père des Croyants*, sous le patronage de Son Eminence le Cardinal Tisserant. Il ne saurait être question dans une recension de revues d'analyser convenablement ces 140 pages qui viennent d'ailleurs de faire l'objet d'un tirage à part. Il y a là une documentation unique sur le personnage d'Abraham dans les traditions juive, chrétienne et musulmane. Cette documentation est à compléter par l'article signé C. S., relatif à quelques textes liturgiques juifs sur Abraham, paru dans le nº de décembre 1951 de la même revue.

— Dans le nº de mars 1953 des *Cahiers sioniens*, nous relevons, sous le titre *Pour une connaissance de la mystique juive* une étude de M. Louis Gardet à l'occasion de trois ouvrages récents ou récemment réédités : le livre capital de M. Scholem, *Les Grands Courants de la Mystique Juive*, *L'introduction aux devoirs des cœurs* de Bahya Ibn Paqûda, traduit par M. André Chouraqui et *Quand Israël aime Dieu* du P. Jean de Ménasce. L'auteur de l'article formule le vœu que des hébraïsants qualifiés — et M. Scholem nous paraît particulièrement indiqué pour cela — s'attachent à nous donner un lexique des termes techniques utilisés par les kabbalistes. M. Vermes s'efforce de faire le point des résultats qui paraissent actuellement acquis en ce qui concerne les manuscrits de la Mer Morte. Les lecteurs qui s'intéressent à cette question trouverons là un exposé des différentes hypothèses qui ont été émises au sujet de la date et de l'origine des fameux documents, ainsi qu'une excellente bibliographie. A l'occasion d'un fait divers récent, M. P. Démann aborde incidemment la question des rapports du spirituel et du temporel. Nous devons avouer que nous ne sommes pas encore arrivé à nous habituer à lire dans un organe religieux des phrases comme celles-ci : « ... après bien des tâtonnements et des luttes, l'Eglise, dans ses institutions essentielles et dans sa pensée théologique, s'est dégagée de certaines confusions entre spirituel et temporel qui lui avaient fait tant de mal à certaines époques ». Il est bien évident qu'on est obligé de subir la situation de fait qui résulte de la « laïcisation » de l'Etat dans le monde moderne, mais il nous paraît étonnant qu'on puisse considérer comme un « progrès » l'autonomie du pouvoir temporel à l'égard de l'autorité spirituelle, car c'est la négation même de la conception d'une civilisation traditionnelle.

JEAN REYOR.

Le gérant : PAUL CHACORNAC.

1206. — Imprimerie Jouve, 15, rue Racine, Paris. — 10-53

ÉTUDES TRADITIONNELLES

54e Année Décembre 1953 No 312

EXPLICATION DU SAINT ÉVANGILE SELON SAINT JEAN

(*suite*) (1)

Et c'est précisément ce qui suit :

QUOTQUOT AUTEM RECEPERUNT EUM DEDIT EIS POTESTATEM FILIOS DEI FIERI HIS QUI CREDUNT IN NOMINE EJUS QUI NON EX SANGUINIBUS NEQUE EX VOLUNTATE CARNIS NEQUE EX VOLUNTATE VIRI SED EX DEO NATI SUNT.

Pour expliquer ces paroles, ainsi que beaucoup d'autres de l'Ecriture, il faut noter quatre choses.

Primo, que le premier fruit de l'incarnation du Christ fils de Dieu est que l'homme est par grâce d'adoption ce qu'Il est par nature, selon ce qui est dit ici : *dedit eis potestatem filios Dei fieri*, et, *IIe épître aux Corinthiens III*, 18 : « La face dévoilée, regardant la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image de clarté en clarté ».

Secondo, que tout récipient et participant est, en tant que tel, nu, et en seule puissance passive, selon ce qui est dit ici : *quotquot autem receperunt eum*.

Tertio, que la puissance passive ou réceptive, universellement et naturellement, par là-même que quelque chose est

1. Cf. *Études traditionnelles*, nos de janvier-février, mars, avril-mai et octobre-novembre 1953.

en puissance, reçoit tout son être de l'objet et de lui seul, [et ne le reçoit pas] pas plus de son sujet que d'aucun autre sujet. Encore, l'être qu'elle reçoit est le même que l'être de l'objet, en tant qu'il est en puissance. Et c'est ce que dit le Philosophe, que non seulement dans les substances séparées de la matière mais aussi dans les corporelles, le sens et le sensible en acte sont identiques. En effet, bien que le sensible ne donne pas l'être à l'œil en tant qu'œil ou en tant qu'être, pas plus que l'œil ne donne l'être au sensible en tant qu'être — en cela le sens et le sensible sont en effet deux —, cependant, en tant qu'ils sont en acte, l'un voyant et l'autre vu, ils sont un ; c'est par un seul et même acte qu'ils sont, l'un voyant, et l'autre, vu. Aussi Augustin, au livre IX *De la Trinité*, chapitre XII, dit-il : « il faut tenir pour certain que tout objet de connaissance co-engendre dans le connaissant la connaissance de soi ». Si l'œil cesse de voir, l'objet cesse d'être vu ; et inversement, si l'objet cesse d'être vu, l'œil cesse de voir. Voir et être vu, c'est tout un, c'est la même chose ; autrement dit : ensemble ils commencent, se tiennent, tombent et se relèvent, ensemble ils naissent et meurent. Ni la nature, ni l'intellect, ni Dieu ne peuvent les séparer.

Aussi le Sauveur dit-il fort bien et très précisément : *Haec est vita aeterna ut cognoscant Te solum*, « En ceci consiste la vie éternelle, qu'ils Te connaissent, Toi seul » (*Saint Jean, XVII*, 3). Et en *Matthieu, VI*, Il nous enseigne à prier : « *sanctificetur nomen tuum* ». Le « nom », la connaissance de Dieu est « sanctifié » lorsque Lui seul est connu. En effet, comme on a dit, lorsque l'homme reçoit tout son être de Dieu seul, être, pour lui, ce n'est pas être pour soi mais être pour Dieu, pour Dieu, dis-je, en tant que principe que lui donne l'être et en tant que fin pour laquelle il est et pour laquelle il vit ; c'est s'ignorer soi-même et tout, si ce n'est Dieu et [tout] en Dieu, en tant qu'en Dieu et Dieu [en Dieu]. Augustin, au livre VI des *Confessions*, dit à Dieu : « Malheureux l'homme qui connaît toutes les autres choses et qui T'ignore, mais bienheureux celui qui Te connaît, même s'il

rectement selon les grammairiens pour mieux servir la vérité. C'est en effet des sangs du mâle et de la femme que naît l'homme : par « la volonté de la chair » il entend la femme, qui doit obéir et servir, de même que parfois par « esprit » il faut entendre l'homme, qui doit commander. « Vicieuse est la maison où la femme a autorité sur l'homme. Rien de pis qu'une telle maison ».

Encore, ce qui est dit ici, dans une première explication des paroles *in propria venit*, que Dieu est partout et en tous, enseigne moralement, *secondo*, que l'homme, pour être divin et déiforme, doit être partout, et uniformément en tous. En effet, Dieu est un, d'où vient le mot « uniforme ». Et, en outre, Dieu, comme il est dit au *Livre des Causes*, « existe en toutes choses selon une seule disposition, mais toutes les choses n'existent pas en Lui selon une seule disposition ». Il est donc clair que celui-là n'est pas uniforme au Dieu un, ni n'est dans les choses comme déiforme, qui n'est pas « en tout selon une seule disposition » ; bien plus, il est dans les choses, et même en Dieu, non pas déiformément mais selon la nature et la propriété des choses créées. Mais celui-là est partout qui n'est jamais ni nulle part — patrie ou maison — fixé par l'amour ; et celui-là est en tous qui n'est fixé par rien de tel ou de créé.

En outre, à propos de la seconde explication de ce qui est dit ici, *in propria venit*, notez, moralement, *tertio*, que plus on s'éloigne du multiple et tend à l'un, plus on est parfait et divin : « Tu t'inquiètes de beaucoup de choses, une seule est nécessaire », ou, selon l'exégèse d'Eckhart : « Tu t'inquiètes du multiple, l'Un seul est nécessaire. » (*Saint Luc X*, 41). Et encore : « si ton œil », ton œil, c'est-à-dire ton intention, « est simple, tout ton corps sera lumineux » (*Saint Luc, XI*, 34). Aussi est-il dit dans l'*Ecclésiastique, XI*, 10 « Mon fils, que tes actes ne se perdent pas dans la multiplicité », et dans le *Psaume IV*, 3 : « je n'ai demandé qu'une chose au Seigneur », « Unam », c'est-à-dire « unum », au neutre, selon le genre de la langue hébraïque, comme dit Jérôme.

Augustin, au livre I *De l'Ordre*, dit que « l'âme qui s'applique à beaucoup de choses poursuit avec avidité une pauvreté qu'elle ignore, et qu'elle ne pourrait éviter qu'en se séparant de la multitude ». Et plus loin : « On souffre d'autant plus la misère que l'on désire embrasser plus de choses. De même, en effet, que dans un cercle, si grand soit-il, il n'y a qu'un centre où tout converge et qui, comme par droit d'égalité, domine sur tout, et que celui qui veut sortir perd d'autant plus de choses qu'il tend vers un plus grand nombre, de même l'esprit qui se répand est frappé de tous côtés par une certaine immensité et arraché par une véritable mendicité, puisque sa nature le force de chercher partout l'un et que la multitude ne lui permet pas de le trouver ». Et dans le traité *De la Vraie Religion* il dit : « Le principe de tout n'est que l'un seul, dont vient toute unité ». Et plus loin : « Certes nous cherchons l'un, qui est plus simple que tout. Cherchons-le donc dans la simplicité de notre cœur ». Et plus loin encore : « Nous condamnons naturellement tout ce qui s'éloigne de l'unité et tend vers sa dissemblance. Ce qui laisse entendre qu'il existe... un principe d'unité de tout ce qui, sous quelque mode que ce soit, est un..., Verbe en Principe, et Verbe Dieu en Dieu ». La raison de tout cela est que l'un, « l'étant », le vrai et le bon sont convertibles. Donc, en s'éloignant de l'un, on déchoit du vrai, on déchoit du bon, on déchoit de Dieu. « Dieu est un ». En déchoyant du vrai, on choit dans le mensonge. « Vous aimez la vanité et cherchez le mensonge », dit le Psaume (*Psaume IV*, 3). En déchoyant du bon, on choit dans la malice. Le Psaume : « Vous avez préféré la malice à la bonté » (*Psaume Vulg. LI*). En s'éloignant de Dieu, on arrive au diable. *Jean VIII*, 44 : « Vous êtes fils du diable ». C'est ainsi que l'on peut expliquer *Tob. X* : « Ayant tout en toi seul », et cœtera. En effet, avoir l'un, c'est tout avoir, ce qui est, ce qui est vrai, et ce qui est bon. Cela éclaire ce qui est dit en *Jacques, II*, 10 : « Quiconque [a observé toute la loi et l'] a transgressé [e] sur un point s'est rendu coupable de tout ». En effet, par là que l'on s'éloigne de l'un, que l'on

offense l'un, que l'on abandonne l'un, on se rend coupable de tout. Or ce qui rend coupable de tout, c'est la vanité — « tout est vanité » (*Ecclésiaste, I,* 2) —, c'est la division, le nombre, la multitude — *Jacques, III,* « Nous péchons tous de multiple façon ». En effet, la multitude, offenseur et adversaire de l'un, est toujours péché, de nature ou de mœurs. Le Psaume : « Tu auras pitié de mon péché, car il est multiple » (*Psaume Vulg. XXIV,* 11). Tout péché est donc multiple en soi, même s'il n'est commis qu'une fois, parce que le multiple est chute de l'un, et par conséquent du bon, qui est convertible avec l'un. Aussi Jérôme, commentant l'*Ecclésiaste,* dit-il que le nombre pluriel est toujours pris en mauvaise part. J'ai parlé de cela tout au long en commentant le premier chapitre de la *Genèse,* à propos de l'œuvre du second jour.

Encore, à propos de la troisième explication de ce qui est dit ici, *in propria venit,* il faut noter, *quarto,* moralement, que celui qui veut trouver Dieu en soi doit nécessairement être fils de Dieu. En effet, le Père et le Fils sont ensemble, ils sont choses corrélatives. Et l'Esprit-Saint dans la Trinité procède du Fils. De même, en nous, il ne procède que des fils et n'est donné qu'aux fils. *Gal. IV* : « Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'esprit de Son fils ». Or nous sommes fils si nous faisons toutes nos œuvres par amour du seul bien en tant que bien. « Filius » vient en effet du grec « philos », qui est l'amour.

ECKHART

(A suivre)

Trad. du latin par CLÉMENT DEVILLE.

NATURE ET ARGUMENTS DE LA FOI

La foi est la conformité de l'intelligence et de la volonté aux vérités révélées : cette conformité est, soit formelle seulement, soit essentielle. La foi est croyance quand l'élément volitif prédomine sur l'élément intellectuel ; elle est connaissance ou gnose quand l'élément intellectuel prédomine sur l'élément volitif. Mais il y a aussi la certitude et la ferveur, celle-ci étant volitive et celle-là intellective : la ferveur donne à la croyance sa qualité spirituelle ; la certitude est une qualité intrinsèque de la gnose. Le terme de « foi » ne saurait avoir, ni le sens exclusif de croyance ou de ferveur, ni celui de science ou de certitude ; on ne peut dire, ni de la croyance qu'elle est toute la foi possible, ni de la connaissance qu'elle n'est point la foi.

Autrement dit, la foi, à quelque niveau qu'on l'envisage, a un aspect participatif et un aspect séparatif : participatif, parce qu'elle a pour sujet l'intelligence qui comme telle participe « verticalement » à la Vérité, et séparatif parce que l'intelligence est limitée « horizontalement » par son plan d'existence qui la sépare de l'Intellect divin. Sous le premier rapport, la foi est « certitude », soit que son objet s'impose à l'aide de preuves matérielles ou rationnelles, soit qu'il révèle sa nature dans l'intellection pure ; sous le second rapport, la foi est « obscurité », parce que le sujet croyant est existentiellement séparé de l'objet à croire. Ni la raison brute, — c'est-à-dire dépourvue, à cause de notre chute, de lumières supra-rationnelles, — ni *a fortiori* le corps, ne peuvent voir les mystères célestes.

L'intellection apparaît à l'exotérisme comme un acte rationnel prétendûment libre d'obscurité et faussement indépendant à l'égard de la Révélation. En réalité, l'obscurité de la connaissance intellective se distingue de celle de la raison par le fait qu'elle est, non liée à l'intelligence elle-même, mais à l'ego en tant qu'il n'a pas été transmué par la réalisation spirituelle ; la vision intellective, en effet, n'implique pas encore l'intégration de tout notre être dans la Vérité. Quant à la Révélation, l'intellection en vit, car elle en reçoit toute son armature formelle ; elle ne saurait remplacer la manifestation objective, prophétique, légiférante et traditionnelle de l'Intellect divin. On ne peut concevoir, ni un Maître Eckhart sans l'Evangile, ni un Shankarâchârya sans le *Véda*.

Ceci nous amène à considérer qu'il est une foi qui peut augmenter comme il y en a une qui est immuable : la foi est immuable par le contenu et le nombre de ses dogmes, mais elle l'est aussi en vertu de l'immutabilité métaphysique de la vérité, ou encore, elle l'est dans la fermeté de la croyance personnelle ou dans l'incorruptibilité de la connaissance. Quant à la foi qui peut augmenter, elle peut être la confiance en l'absolue véracité de Dieu, ou la fidélité fervente à la Révélation ; mais elle peut être aussi, suivant les perspectives, la pénétration spirituelle des dogmes, donc la gnose.

Certains ne manqueront sans doute pas de faire remarquer que le mot « foi » comme synonyme de « gnose » perd tout son sens, puisque le « voir » s'oppose au « croire », c'est-à-dire, que la foi exige et l'obscurité de l'entendement et le mérite de l'adhésion libre ; mais cette distinction, qui est légitime à son niveau où elle reflète une situation réelle, présente l'inconvénient de restreindre la terminologie scripturaire en fonction de la perspective exotérique ; celle-ci ne saurait déterminer la portée de la Parole divine, bien que, inversement, la Parole divine modèle sa forme en tenant compte des nécessités de l'exotérisme, d'où son universalité. La foi, avons-nous dit, est l'adhésion de l'intelligence à la Révélation ; or, si l'exotérisme réduit l'intelligence à la seule raison

tout en remplaçant l'Intellect — dont il ne conçoit pas la nature supra-rationnelle — par la grâce, seul élément surnaturel selon lui, cette restriction d'opportunité ne saurait changer la nature des choses et abolir la faculté intellective là où elle existe ; le concept de la « foi » garde donc nécessairement son illimitation interne et sa polyvalence spirituelle, car il ne peut être question, dans une civilisation religieuse, de dénier la foi à ceux dont l'intelligence dépasse les limites ordinaires de l'entendement humain.

Nous pouvons aussi nous exprimer de la manière suivante : l'exotérisme ignore — et doit ignorer — l'existence d'une faculté intellective « paraclétique », mais il ne peut admettre d'autre part que l'intelligence soit contraire à la foi de par sa nature ; or, ne pas exclure la raison du domaine de la foi, c'est implicitement ne pas en exclure l'intelligence totale, car la réduction de celle-ci à la seule raison n'est qu'accidentelle ; le caractère total de la foi implique donc une acceptation implicite de l'Intellect. Ce qui importe ici, ce n'est pas que la « foi » se distingue de la « science », mais qu'elle est l'adhésion totale de l'intelligence comme telle à la Vérité transcendante. Le concept de la foi est traditionnel, et l'Intellect existe ; par conséquent, ce concept doit avoir, à côté de son sens littéral et en quelque sorte collectif, la qualité d'un pur symbole ; il doit rester valable à tous les degrés possibles.

Maintenant, si la foi, étant une adhésion de l'Intelligence, s'identifie nécessairement en son centre à la connaissance, — dire que les bienheureux n'ont plus la foi signifie qu'ils ont la gnose, — il est évident que la connaissance ne s'identifie point à la foi au sens général de ce terme, car le « moins » peut symboliser le « plus » et non inversement, et l'existence scripturaire du mot « gnose » doit avoir une raison suffisante. Quoi qu'il en soit, les groupes humains se situant en dehors des dogmatismes sémitiques n'ont aucune raison d'englober — ou d'envelopper — le concept universel de la connaissance dans le concept particulier de la foi : les Hindous et les Jaunes n'ont pas de « foi », en ce sens que l'adhésion aux

Révélations n'a chez eux aucun caractère méritoire, la question de la liberté d'adhésion ne se posant pas pour eux. La nécessité d'une foi dogmatique répond à une tendance collective à nier le surnaturel en fonction d'une mentalité plus passionnelle que contemplative (1) et par là même rivée au « fait brut », d'où une philosophie qui conclut du sensible à l'Universel au lieu de partir de celui-ci pour comprendre celui-là.

Très importante pour l'Hindou — comme d'ailleurs pour tout homme spirituel — est la foi en tant qu'attachement fervent (*sharaddhâ*) à telle voie (*mârga*), tel maître (*guru*), tel concept du Divin (*ishta*) ; sans cette foi, la vie spirituelle lui paraît inconcevable ; mais, nous le répétons, la connaissance n'a pas à s'insérer chez lui dans un concept traditionnel à forme exotérique.

* * *

La foi s'impose, abstraction faite des impondérables de la grâce, en vertu de ses preuves : or, celles-ci peuvent se situer soit sur le terrain des faits, soit sur celui des idées ; dans le premier cas, la preuve est dans le miracle ou la prophétie, et dans le second, dans l'évidence intellectuelle. Ces deux genres de preuves ne s'excluent jamais, mais il y a prédominance de l'un sur l'autre ; quand le miracle prédomine — le fait surnaturel, l'interférence du Céleste dans le terrestre, — le côté intellectuel de la foi apparaîtra comme obscur, il sera essentiellement « mystère » ; quand c'est l'évidence qui prédomine, — l'idée métaphysique, la force irrésistible de la Vérité, — le côté existentiel de la foi, les faits sacrés, apparaîtront comme relativement secondaires, comme subordonnés à la Vérité qui les détermine par avance et les empêche de devenir les points culminants de la « mythologie » religieuse. En d'autres termes, une foi se distingue d'une

1. Il ne s'agit pas de la passion comme telle, qui est un fait généralement humain, mais de son intrusion dans le domaine de l'intelligence. L'égocentrisme et le sentimentalisme de la pensée, quelles que soient les allures de celle-ci, constituent incontestablement un trait occidental.

autre foi, non seulement par ses contenus, mais aussi par sa structure subjective, suivant qu'elle est centrée, soit sur la force persuasive du fait sacré, soit sur celle de l'idée révélée ; c'est là que réside la différence fondamentale entre les perspectives chrétienne et islamique. Toute religion comporte des preuves extérieures et des évidences intérieures ; la différence dont nous parlons est une question d'accent ou de prédominance, non de pur principe.

Le miracle et l'idée sont comme les pôles de la Révélation ; le miracle opère la grâce, et l'idée la certitude intellectuelle ; la grâce est une sorte d'intellection passive, tandis que l'intellection est une grâce active ou participative. Nous pourrions aussi dire ceci : la Révélation et l'Intellection sont les pôles de la foi, objectif ou macrocosmique l'un, et subjectif ou microcosmique l'autre ; mais la Révélation a également un aspect d'intellection, et l'intellection de son côté a un aspect de Révélation. En effet, la Révélation est comme l'intellection — ou l'intellect — de la collectivité, en ce sens qu'elle supplée à l'absence d'intuition intellectuelle, non chez un individu, mais chez une collectivité humaine soumise à des conditions données ; en revanche, l'intuition intellectuelle est comme la Révélation dans l'individu ; c'est-à-dire, ce qui est Révélation à l'égard d' « une humanité » (1) sera analogiquement intellection chez un individu, et inversement. Si tout homme possédait l'intellect, non seulement à l'état fragmentaire ou virtuel, mais comme faculté pleinement épanouie, il n'y aurait pas de Révélation, puisque l'intellection totale serait chose naturelle ; mais comme il n'en est plus ainsi depuis la fin de l'âge d'or, la Révélation est, non seulement nécessaire, mais même normative à l'égard de l'intellection particulière, ou plutôt à l'égard de l'expression formelle de celle-ci. Il n'y a pas d'intellectualité possible en dehors d'un langage révélé, d'une tradition scripturaire ou orale, bien que l'intellection

1. Toute Révélation s'adresse, en principe, à l'homme, donc à l'humanité ; mais en fait, elle ne concerne qu'« une humanité », à cause de la segmentation du genre humain et des incompatibilités mentales qui en résultent ; cette humanité partielle tient lieu du genre humain total.

puisse se produire, comme un miracle isolé, partout où la faculté intellective existe ; mais une intellection extra-traditionnelle n'aura ni autorité, ni efficacité. L'intellection a besoin de causes occasionnelles pour prendre pleinement conscience d'elle-même et pour pouvoir s'exercer sans entraves, en sorte que dans un milieu pratiquement dépourvu de Révélation, — ou oublieux des concomitances intellectuelles de la Parole révélée, — l'intellectualité n'existe en général qu'à l'état latent ; même là où elle s'affirme encore malgré tout, les vérités perçues sont rendues inopérantes par leur caractère trop fragmentaire et par le chaos mental qui les encadre. En tout état de cause, la Révélation est pour l'intellect comme un principe d'actualisation, d'expression et de contrôle ; c'est dire que la « lettre » révélée est pratiquement indispensable dans la vie intellectuelle, ainsi que nous l'avons déjà dit.

Nous avons fait allusion plus haut aux positions respectives du Christianisme et de l'Islam : les grands arguments extrinsèques de la foi chrétienne sont, « dans le temps », les prophéties, et « dans l'espace », les miracles ; l'avènement du Christ est lui-même le miracle par excellence. En revanche les arguments de la foi musulmane sont, tout d'abord l'évidence de l'Unité transcendante et créatrice, puis le caractère normatif et universel de la Révélation : celle-ci est normative parce qu'elle s'appuie sur les propriétés naturelles des choses, avec un réalisme qui met chaque chose à sa place et évite de confondre les domaines et les niveaux ; et elle est universelle parce qu'elle ne veut enseigner que ce qui a été enseigné de tout temps. « Dans l'espace », si l'on peut dire, l'argument de l'Islam est son caractère de norme, qui englobe à sa façon toutes les religions puisqu'il en retrace les positions essentielles, et « dans le temps », l'argument sera la continuité ou invariabilité du Message, c'est-à-dire le fait que tout Message précédent, d'Adam à Jésus, n'est autre que la soumission (*islâm*) à l'Un (*Allâh*). « Dans l'espace », l'Islam apparaît donc comme un schéma polyvalent ; « dans le temps », il

se présente comme une restauration de ce qui a été avant lui, depuis la création de l'homme. Notons bien qu'on pourrait formuler des choses tout à fait analogues, *mutatis mutandis*, en partant de la gnose chrétienne : le mystère du Verbe englobe en effet toute Révélation possible, toute vérité se manifeste nécessairement en fonction du Christ et sur son modèle ; cette perspective est néanmoins plus voilée que la perspective correspondante dans l'Islam, en raison de la prédominance du fait historique ; il est vrai que Mohammed apparaît, lui aussi, comme un tel fait, mais la perspective unitaire de l'Islam comporte un caractère extrinsèquement « niveleur » qui atténue beaucoup l'unicité terrestre du Prophète (1). L'« unification » (*tawhîd*) que comporte l'Islam s'accompagne d'un « nivellement » dans le temps et dans l'espace ; comme l'Unité détermine et absorbe tout, aucun fait ne peut être « absolument unique ». L'avatârisme hindou et bouddhique a un caractère analogue.

* * *

D'après Ibn Hanbal, quiconque prétend que la foi tout entière est créée, est un infidèle ; l'élément incréé de la foi se retrouve dans la gnose du Christianisme, et aussi, mais en mode objectif ou « séparatif », dans la grâce comme l'entendent les Orthodoxes. Pour les Sâlimiyah — école fondée par le Soufi Sahl Et-Tustarî — la sagesse est identique à la foi : « Dieu est Foi », c'est-à-dire Sagesse ou Intellect ; la perfection de la foi — l'union — consiste à prendre conscience du « Moi », perspective qui rejoint celle des Védantins. Dans le même ordre d'idées mais sur un plan plus extérieur, certains théologiens musulmans n'hésitent pas à affirmer que la

1. Ainsi, l'attestation que « Mohammed est l'Envoyé de Dieu » (*Muhammadun Rasûl Allâh*) englobe, selon la théologie musulmane, l'attestation de tous les Envoyés ; d'autre part cependant, le fait que le Prophète est le dernier de la lignée et le « Sceau de la Prophétie » (*Khâtam-en-nubuwwah*) introduit dans l'Islam quelque chose de cette « unicité de la manifestation » qui caractérise le Christianisme, et qui doit se retrouver dans toute religion à un degré ou un autre, la religion ayant par définition un caractère « central ».

foi n'est valable qu'à condition que ses preuves intellectuelles soient connues (1), ce qui montre que la foi a ici ses racines dans l'évidence, dans le pôle interne, non dans le fait historique ; pourtant, l' « obscurité » de la foi se trouve maintenue ici du fait qu'il s'agit *a priori* d'exotérisme : « Aucune imagination ne l'atteint, aucune raison ne le comprend, aucune créature ne lui ressemble », dit le célèbre traité théologique d'Ahmed Et-Tahâwî, et : « Celui qui désire savoir ce qui lui est fermé et dont la raison n'est pas satisfaite avec la résignation, est séparé par son désir même de l'Union à

1. Nous pourrions parler ici de « preuves rationnelles », mais il faut tenir compte de ceci : de même que, dans la théologie catholique, l'intelligence est « accidentellement » la raison à cause d'un état de fait collectif, de même l'évidence, dans la théologie musulmane, est « accidentellement » rationnelle à cause du plan même de l'exotérisme. D'après Abû Abdallâh Es-Sanûsî (qu'il ne faut pas confondre avec le fondateur, beaucoup plus tardif, de la confrérie sénoussite), « le jugement intellectuel opère essentiellement selon trois modes, conformément à ses objets : le nécessaire, l'impossible et le possible. La nécessité est ce dont l'absence est inconcevable ; l'impossibilité est ce dont l'existence ne se conçoit pas ; la possibilité est ce qui, d'après l'intelligence même naturelle, peut être ou ne pas être. Or, tout homme soumis au devoir de la foi (c'est-à-dire tout être humain ayant atteint l'âge de raison) a aussi le devoir, selon la Loi divine, de savoir ce qui doit être affirmé (nécessairement) au sujet de Dieu, puis ce qui (étant impossible) ne doit pas être affirmé à son sujet, et enfin ce qui (étant possible sans être nécessaire) peut être dit de Dieu (sous tel ou tel rapport) ». (*Aqîdat ahl et-tawhîd eç-çughrâ*, « Petit Catéchisme »). — Une autorité plus tardive, Mohammed El-Fudâlî s'exprime ainsi : « Tout Musulman doit connaître cinquante dogmes, dont chacun avec ses preuves générales et (même) particulières ; d'après la doctrine dominante la preuve générale suffit. Quand par exemple quelqu'un demande : quelle est la preuve de la réalité (l'« existence », *wujûd*) de Dieu ? la réponse sera : les créatures. Celles-ci prouvent-elles la réalité de Dieu par leur contingence ou par leur devenir dans le temps ? Or, si l'homme questionné n'indique pas cette distinction, mais se contente de la référence aux créatures, sa preuve sera générale, ce qui suffit au point de vue de la Loi. La foi selon l'autorité (d'autrui), c'est admettre les cinquante dogmes sans connaître leurs preuves générales et particulières. Quelques-uns (les Asharites) ont été d'avis que la foi selon la (seule) autorité décèle une connaissance (légalement) insuffisante de la foi (révélée), par exemple Ibn El-Arabî (le juriste, non le Soufi) et Es-Sanûsî (le théologien) ; d'après eux, la foi selon la (seule) autorité est de l'infidélité (*kufr*). » (*Kifâyat el-awwâmmi fîmâ yajibu alaihim min ilm el-kalâm*, « *Catéchisme suffisant* »). Plus loin dans le même traité, nous trouvons la déclaration suivante : « Par la compréhension (des preuves de Dieu), le Musulman (sain d'esprit) quitte les liens de la foi d'autorité ; celui qui n'a que cette foi (aveugle) tombe dans le feu éternel, d'après la doctrine d'Ibn El-Arabî et d'Es-Sanûsî ». Ce qui nous importe ici n'est pas la divergence au sujet de l'enfer, — les rigoristes ont raison au cas où l'ignorance des preuves canoniques est le fait d'une négligence volontaire due à l'indifférence et à l'orgueil, — mais la désapprobation unanime de la foi aveugle. Cette foi d'autorité (*îmân al-muqallid*) est toutefois considérée comme suffisante pour le simple par les théologiens hanéfites et malékites.

Dieu, du savoir pur et de la foi véritable ; il oscille entre l'infidélité et la foi... (1) » Ceci n'est pas une négation de la gnose, car il faut distinguer entre « comprendre » ce que l'Intellect révèle, et « vouloir comprendre » ce qu'il ne révèle pas ; toute la distinction est ici dans l'écart entre la « compréhension » et le « vouloir », ou entre le « prophétisme » et le « prométhéisme », toutes proportions gardées ; on peut interdire, non de connaître, certes, mais de chercher à découvrir par des raisonnements ce que la raison est incapable d'atteindre par ses propres moyens. Les droits de l'intellection restent imprescriptibles : un *hadîth* enseigne, en effet, que « Dieu n'a rien créé de meilleur que l'intelligence, ni rien de plus parfait ni de plus beau ; les bienfaits que Dieu accorde sont dus à elle (puisqu'elle détermine le libre arbitre) ; la compréhension vient d'elle, et la colère de Dieu frappe celui qui la méprise ».

Le Christianisme met l'accent sur la grâce sans toutefois exclure le concours de la raison, puisque celle-ci existe, tandis que pour l'Islam la raison se trouve dans une position de connexion nécessaire avec la foi, et préfigure à sa manière l'intellect. Pour le Christianisme, les bienheureux du Ciel n'ont plus la foi, étant donné qu'ils ont la vision béatifique : croire, c'est essentiellement accepter sans voir. L'Islam, tout en admettant évidemment cette définition, — mais dans le sens d'une accidentalité terrestre, non d'une essence, — insiste plutôt sur le contenu et notre rapport avec celui-ci : comme ni ce contenu, ni notre union à ce contenu ne cessent dans l'au-delà, bien au contraire, la foi est commune aux habitants de la terre et du Ciel. Elle est, ici-bas, « acceptation »

1. De même, Abû Zayd El-Qayrawânî enseigne dans sa *Risâlah* : « Parmi ces obligations est la foi par le cœur, et l'attestation par la langue, concernant la vérité que Dieu est une Divinité unique : il n'y a pas de divinité hormis Lui, qui n'a point de pareil, point d'égal, point de fils ni de père, point de compagne et point d'associé ; il n'a ni de commencement ni de fin ; l'essence de ses qualités échappe à la description des hommes ; les réflexions humaines ne peuvent le contenir. Ceux qui réfléchissent tirent un enseignement de ses signes (*âyât*, les symboles de la nature) ; mais ils ne peuvent pénétrer son Essence, ni comprendre quelque chose de sa Science en dehors ce de qu'il permet ».

et « conviction », et elle augmente ou diminue, non en ce qui concerne ses contenus, mais uniquement au point de vue de la certitude ; l'acceptation est dogmatique et statique ; la conviction est spirituelle et dynamique, elle n'est soumise à aucune restriction exotérique. « Il n'y a qu'une (seule) foi : les fidèles sont égaux en principe (par l'acceptation de la vérité) ; la prééminence parmi eux ne dépend que de la sincérité (de la conviction) et (par conséquent) de la mortification des passions » (Et-Tahâwî) (1).

Le mot « sincérité » (*ikhlâç*) désigne ici la tendance vers la vérité la plus intérieure et la plus pure (*haqîqah*) ; le contraire de cette sincérité est l'hypocrisie (*nifâq*). De même que la sincérité est synonyme d'approfondissement intellectuel et spirituel, de même l'hypocrisie est-elle synonyme de superficialité et de tiédeur, et c'est pour cela qu'on appelle hypocrite » (*munâfiq*) celui qui professe une opinion portant même indirectement atteinte à la doctrine de l'Unité ; autrement dit, l'hypocrite est celui qui est moralement ou intellectuellement « inconséquent », la « sincérité » étant « l'esprit de suite », mais « en profondeur ».

La foi musulmane englobe à sa manière ce que le Christianisme appelle les « vertus théologales » (2) ; et aussi la vertu agissante, car les actes vertueux sont mis en connexion avec la foi en ce sens qu'ils l'augmentent, — sous le rapport de la « conviction » ou « sincérité », non sous celui de l'« acceptation » dogmatique, — tandis que les actes de désobéissance

1. A propos des noms et mots appartenant à des langues non-européennes, nous nous permettons d'attirer l'attention sur le fait que, dans la transcription que nous avons adoptée et qui est la plus répandue, les consonnes se prononcent *grosso modo* comme en anglais (mais *kh* comme le *j* espagnol), et les voyelles comme en italien, ce qui aura au moins une valeur approximative. Ainsi, on lira Tahhaoui pour Tahâwî, Sanoussi pour Sanûsî, Kaïraouani pour Qayruwânî, Chankaratcharia pour Shankarâchârya.

2. Foi, espérance et charité. La foi a pour sujet l'intelligence, et secondairement la volonté : elle concerne Dieu en tant qu'il est l'auteur de la grâce (ici-bas) et de la gloire (dans l'au-delà). L'espérance et la charité ont pour sujet la volonté : l'espérance concerne Dieu en tant qu'il est notre béatitude, et la charité le concerne en tant qu'il est parfait et aimable en lui-même.

l'amoindrissent (1). « Il n'y a point de foi (*imân*) sans soumission (religieuse, *islâm*) — dit Abû Hanîfah — et point de soumission sans foi ». Selon un *hadîth*, « la foi la plus excellente est d'aimer celui qui aime Dieu, de haïr celui qui hait Dieu (2), d'employer la langue sans arrêt à répéter le Nom de Dieu, de faire aux hommes ce que vous voulez qu'ils vous fassent et de rejeter pour d'autres ce que vous rejetez pour vous-mêmes ». Or, ce qui rend la foi plus excellente, c'est la vertu (spirituelle, *ihsân*) : c'est grâce à elle que la foi aboutit au « connaître » qui est « être », à l' « unicité (ou indivisibilité) de la Réalité » (*wahdat El-Wujûd*).

* * *

Qu'une preuve religieuse semble s'adresser *a priori* à la raison, ne saurait signifier qu'elle est par là même purement rationnelle, voire rationaliste, c'est-à-dire que sa conclusion n'est garantie par aucun facteur transcendant ; l'argument canonique, s'il s'adresse en premier lieu à la raison puisqu'il doit tenir compte de divers degrés d'entendement, n'en est pas moins garanti dans sa vérité intrinsèque par deux facteurs proprement « surnaturels », à savoir, d'une part la Révélation, qui le contrôle, et d'une part l'intellection, dont il procède ; les deux facteurs sont universels et non individuels, le premier d'une manière « objective » par rapport au microscosme humain, et le second d'une manière « subjec-

1. « Il faut croire que la foi consiste en attestation par la parole, en pureté du cœur, et en actes des organes (de sensation et d'action) ; qu'elle augmente ou diminue en proportion des œuvres, celles-ci pouvant entraîner la privation ou l'enrichissement de la foi ; que l'attestation orale de la foi n'est parfaite que quand elle s'accompagne d'actes ; qu'aucune parole et aucun acte ne valent que par l'intention ; que paroles, actes et intentions ne valent que si elles sont conformes à la pratique traditionnelle » (*sunnah*, enseignement et exemple du Prophète). (La *Risâlah* d'El-Qayrawânî).

2. Dans le sens — du reste évangélique — d'une « moindre charité » ou d'une « charité conditionnelle ». La charité n'oblige pas à l'amour de l'erreur et du vice ; il faut aimer les hommes en tant que tels, mais non en tant qu'ils sont mauvais, c'est-à-dire qu'ils haïssent Dieu. L'Evangile demande de « haïr » les parents en fonction du seul amour de Dieu, bien qu'il exige de toute évidence, sous un autre rapport, de les englober dans l'amour du prochain en raison de l'amour que Dieu a pour l'homme.

tive », c'est-à-dire « intérieure » par rapport au dogme, qui vient « d'en-haut ». La philosophie profane ignore, non seulement la valeur de vérité et d'universalité de la Révélation mais aussi la transcendance de l'intellect pur (1) ; elle ne comporte donc aucune garantie de vérité sur aucun plan, car la faculté toute humaine qu'est la raison, dès lors qu'elle est retranchée de l'Absolu, se trompe volontiers même sur le plan des relativités. L'efficacité du raisonnement est essentiellement conditionnelle.

Les preuves traditionnelles des dogmes sont irréfutables dans le cadre de la mentalité à laquelle elles s'adressent ; mais elles perdent, soit entièrement, soit partiellement, leur raison suffisante en dehors de cette mentalité et des formulations dogmatiques qui lui correspondent. Notons qu'une mentalité collective ne coïncide pas toujours avec un groupe ethnique (2), mais qu'elle relève aussi de certaines conditions psychologiques et spirituelles qui peuvent survenir dans les races les plus diverses et sans aucun lien apparent entre elles ; ce sont ces conditions psychologiques — quelles que soient leurs causes — qui déterminent le « style mental » de l'humanité respective. Ce style se caractérise, entre autres, par tel besoin de causalité ; aussi la dialectique traditionnelle s'adresse-t-elle, non au « problématisme » d'un individu, mais à la mentalité naturelle d'une collectivité, c'est-à-dire

1. Par exemple, la formule cartésienne *Cogito ergo sum* n'est ni conforme à la Révélation, ni consécutive à une intellection directe : elle n'a pas de base scripturaire, puisque d'après l'Ecriture le fondement de l'existence est l'Etre, non une expérience quelconque, et elle n'a pas d'inspiration, puisque la perception intellective directe exclut un raisonnement tout empirique. Le *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* de Locke est faux sous les deux mêmes rapports : premièrement, l'Ecriture fait dériver l'intellect de Dieu et non du corps, — car l'homme, « fait à l'image de Dieu », se distingue des animaux par l'intelligence, non par les sens, — et deuxièmement, l'intellect conçoit des réalités qu'il ne discerne pas *a priori* dans le monde, bien qu'il puisse en chercher *a posteriori* les traces dans les perceptions sensibles.

2. Le conditionnement mental du Christianisme ou de l'Islam est beaucoup moins ethnique que celui du Judaïsme ou du Confucianisme, bien que l'héritage racial ne disparaisse sans doute jamais ; l'Europe a été « judaïsée » par le Christianisme, comme l'Asie a été partiellement « arabisée » par l'Islam, mais ces influences raciales n'étaient possibles qu'en fonction de conditions psychologiques beaucoup plus générales.

à un besoin de causalité qui sera agréé par Dieu, si l'on peut dire.

Quand nous disons qu'une preuve de Dieu est intrinsèquement irréfutable, il va sans dire que nous ne tenons aucun compte de sa vulnérabilité apparente, car il est évident qu'un raisonnement artificiel peut toujours tout contredire ; ceci ne nous intéresse à aucun degré, pas plus que la possibilité physique de jeter au feu un livre sacré. Il convient de ne jamais perdre de vue ces trois points essentiels : premièrement, qu'une vérité n'est pas vraie parce qu'on peut la démontrer, mais parce qu'elle correspond à une réalité ; deuxièmement, qu'il n'y a pas de démonstration possible qui puisse satisfaire tout besoin de causalité, étant donné que ce besoin peut être artificiel ; troisièmement, que celui qui ne sera pas satisfait d'une démonstration doctrinale pourra toujours prétendre que telle vérité — qui pour lui sera une hypothèse — n'a pas été démontrée, ou qu'elle est fausse en soi, et ainsi de suite. Mais toute démonstration d'une vérité est toujours accessible, en principe, à celui qui connaît cette vérité d'une façon directe, même si les contingences dialectiques appartiennent à un système de pensée autre que le sien.

* * *

Un exemple du caractère relatif ou conditionnel des preuves canoniques est le texte suivant de Fudâlî : « Dieu ne se sert dans aucune activité d'un instrument. Il est l'Indépendant (*Ghaniy*) au sens absolu. La preuve (de l'Unicité divine) montre, en outre, qu'aucune chose extra-divine ne peut être réellement causative, par exemple le feu en brûlant ... c'est plutôt Dieu qui crée le brûlement dans l'objet saisi par le feu, et à cette occasion même ... Celui donc qui croit que c'est le feu qui cause le brûlement en vertu de sa nature, est un infidèle (parce qu'il nie l'unicité de la Cause divine en associant à celle-ci une autre cause) ... Et celui qui croit que le feu cause le brûlement en vertu d'une force particulière que Dieu

créerait en lui, est un égaré et un hypocrite [1], puisqu'il n'a pas saisi le sens propre de la doctrine de l'Unicité de Dieu ». Nous avons ici un exemple frappant de l'esprit d'alternative caractéristique de la mentalité sémitique et occidentale : pour pouvoir affirmer un aspect essentiel de la vérité, il faut nier d'autres aspects, qui pourtant ne porteraient nulle atteinte au principe à démontrer. La théorie islamique de l'Unicité causative est très juste dans son contenu positif, mais sa formulation théologique serait inacceptable pour un Chrétien ou un Hindou : pour le premier, parce que sa religion trinitaire n'a pas à insister sur l'Unicité causative, et pour le second, parce que l'esprit d'alternative occidental ne le concerne pas. Mais le Sémite pur doit toujours parer au danger d'une divinisation de forces naturelles, exclusive de l'Unité ontologique.

Un autre exemple : « La quatrième qualité qui revient nécessairement à Dieu (Dieu étant, premièrement réel, deuxièmement sans origine, troisièmement sans fin) est l'altérité par rapport aux choses temporelles (créées) ... Si Dieu ressemblait à une chose temporelle en un point quelconque, il devrait être lui-même aussi temporel que cette chose ; car ce qui est dit de l'une des deux choses qui coïncident dans le genre, vaut aussi pour l'autre ... Dès lors que la condition temporelle est niée pour Dieu, son altérité par rapport aux choses temporelles est affirmée. Par conséquent, il n'y a aucune similitude, en aucun point, entre Dieu et les choses temporelles. Ceci est la preuve générale dont la connaissance est un devoir religieux pour tout Musulman » (Fudâlî). Ici encore, l'esprit d'alternative apparaît avec netteté : l'idée que Dieu en tant que tel, en tant qu'Essence, est absolument autre que le monde, exclut ici l'idée — pourtant tout aussi vraie, mais indépendante de la perspective unitaire — que les

1. Nous rappelons que l'« hypocrisie » est synonyme de superficialité et s'oppose à la « sincérité » ; l'attestation de l'Unité (*lâ ilaha illâ Llâh*) est censée obliger le croyant « sincère » (*mukhliç*) de voir les choses à la lumière de l'Unité.

choses peuvent, ou doivent même, ressembler à Dieu sous le rapport de ses Qualités, sans quoi il serait impossible d'affirmer, avec le Koran, que « Dieu est la Lumière des Cieux et de la terre » ; un Hindou irait même jusqu'à dire que la lumière visible « est » — sur un plan déterminé de manifestation — la Lumière divine. Bien entendu, les preuves canoniques de l'Islam sont tout ce qu'elles doivent être, puisqu'elles s'adressent à telle mentalité collective ; elles sont nécessairement disposées en vue d'éviter des erreurs dont la possibilité réside dans la mentalité envisagée. Le métaphysicien, lui, rejoindra aisément les aspects complémentaires et correctifs des preuves en question, en se basant sur les formules du Koran ; les textes sacrés ne sont jamais à la merci des contingences mentales.

Le fait que l'existence même du symbolisme — et celui-ci est fondé par définition sur les analogies réelles entre les ordres cosmique et divin — contredit ce que la preuve citée a d'exclusif, n'a pas pu échapper aux théologiens ; ils répondraient à cette objection que la luminosité physique est d'une nature totalement différente de la Lumière divine, ce qui suffit pour le simple mais ne résout rien, puisque la terminologie même prouve qu'il y a analogie, donc « identité relative ». Dire que Dieu est Lumière, mais que la lumière ne ressemble en rien à Dieu, est une contradiction pure et simple ; on pourrait dire toutefois que la Lumière divine diffère absolument de la lumière créée, tandis que la lumière créée ressemble à la Lumière divine, formule elliptique qui logiquement peut apparaître absurde, mais qui renferme une doctrine d'autant plus profonde. En tout état de cause, l'emploi d'un même mot pour désigner une qualité créée et une qualité incréée prouve qu'il n'y a pas sous tout rapport une différence totale ; peut-être pourrait-on, pour faire justice à toutes les nuances, s'exprimer par négation en disant que, si le soleil est lumineux, Dieu sera « non-obscur », subtilité qui est loin d'être vaine pour celui qui la comprend. Les précautions dialectiques sont toujours nécessitées par un ni-

veau d'entendement trop rationnel ; si l'on parlait à des sages ou à des hommes de l'âge d'or, on pourrait sans hésitation dire que « la lumière est Dieu », on pourrait même « adorer le soleil », en apparence tout au moins.

Mais considérons maintenant un exemple tiré du Christianisme : « Si quelqu'un dit que les choses finies, soit corporelles, soit spirituelles, ou au moins les spirituelles, ont émané de la divine Substance, ou que la divine Essence, par manifestations ou évolutions, devient toutes choses, ou enfin que Dieu est l'être universel et indéfini qui, en se déterminant, constitue l'ensemble des choses qui se divisent en genres, en espèces, ou en individus, qu'il soit anathème ». (*De Deo*, can. 3 et 4). Ici encore, nous voyons apparaître les contraintes de l'esprit d'alternative, c'est-à-dire l'inaptitude de la raison de cumuler des vérités antinomiques, d'où le choix de l'aspect le plus important — ou le plus opportun — au détriment des vérités plus ou moins secondaires. En réalité, le fait que le monde n'est en aucune façon la Substance divine comme telle n'empêche point que la substance cosmique soit à sa manière une modalité de la Substance métacosmique, sans qu'il y ait réversibilité : la Substance de Dieu n'est aucunement affectée, ni dans un sens extensif ni dans un sens réductif, par la substance du monde ; cette dernière est « d'une certaine manière » quelque chose de la Substance divine, mais celle-ci n'est en aucune manière celle-là. Le pot est de l'argile, l'argile n'est pas le pot ; seule la doctrine des degrés de Réalité peut rendre compte de ce jeu de rapports métaphysiques. Mais ce qui compte, pour la théologie, c'est d'empêcher que la raison, à laquelle elle s'adresse en général, suive ses limitations naturelles en face des mystères et attribue au monde une qualité directement divine ; la raison, de par sa nature, n'a pas de vision simultanée des réalités qui la dépassent, en sorte que les expressions antinomiques l'induisent facilement en erreur. La raison connaît comme l'homme qui, en marchant, explore un paysage par découvertes successives, tandis que l'intellect contemple le même paysage

du haut d'une montagne, — image inadéquate sous plusieurs rapports, mais néanmoins instructive quant à l'essentiel. La raison est capable de cumuler des perspectives divergentes sur son propre terrain, celui de la nature, ou du général, mais elle en devient incapable au delà de ce plan ; or la théologie ne saurait présupposer l'intellection directe ; elle est essentiellement déterminée par trois facteurs : le dogme, la raison et la collectivité.

* * *

Maintenant, si telle forme d'évidence — non l'évidence en soi — ne saurait être polyvalente, les réceptacles humains étant providentiellement divers, on peut en dire autant de la valeur persuasive d'un argument tiré de l'objet historique et miraculeux de la foi : nous voulons dire que le caractère surhumain et parfait de l'Homme-Dieu ne fournit pas un argument absolu contre les doctrines sacrées relevant d'une autre perspective, pas plus que ne le fait l'évidence du témoignage islamique de l'Unité (1). En effet, il faut distinguer, chez l'Homme-Dieu, la nature surhumaine d'avec la forme ou la fonction terrestre ; la fonction du Christ ayant été la Rédemption, donc le sacrifice, il ne pouvait pas ne point souffrir, bien que, au point de vue bouddhique par exemple, pour lequel la souffrance est essentiellement la rançon de l'imperfection existentielle, cette passibilité apparaisse comme une imperfection ; ceci ne signifie en aucune manière que le Bouddhisme ne permette pas de comprendre la fonction expresse que revêt pour le Christ la souffrance, donc la passibilité, mais uniquement que la perspective bouddhique part d'une vérité où la position humaine du Christ n'apparaît pas *a priori* sous un aspect intelligible de perfection. L'inverse est vrai également, et par la force des choses : pour la pers-

1. Juifs et Chrétiens diront qu'ils ont la même évidence, mais il s'agit ici de la fonction qu'assume cette évidence dans la perspective spirituelle. Le Judaïsme met l'accent sur le pacte du Dieu unique avec son peuple élu, et le Christianisme voile l'Unité dans la Trinité ; mais dans les deux cas, la compréhension métaphysique de l'Unité n'est pas en cause.

pective chrétienne, la position du Bouddha a un aspect d'imperfection à cause du caractère apparemment « rationnel » et « empirique » de la voie du Bouddha, et en dépit de la sérénité impassible du Bienheureux, laquelle apparaîtra comme un stoïcisme philosophique. Des remarques analogues peuvent s'appliquer à chacun des grands Messagers, notamment aussi au Prophète ; celui-ci apparaît, au point de vue chrétien, comme trop « terrestre », alors que cet aspect, dans la mesure où il correspond à une réalité et qu'il perd alors tout sens péjoratif, résulte du caractère particulier de la mission mohammédienne ; celle-ci consiste à réintégrer l'humain dans l'universel plutôt que d'introduire le divin dans l'humain ; au delà des formes et dans la vérité essentielle, il n'y a là aucune différence. Si l'Islam ne mésinterprète pas le Christ comme les Chrétiens mésinterprètent le Prophète, c'est parce que la personne de Jésus a sa place dans le dogme musulman ; cependant, le Christ, tout en étant vénéré en Islam comme « Esprit de Dieu » (*Rûh Allâh*) et « Sceau de la sainteté » (*Khâtam el-wilâyah*), n'apparaît point dans cette perspective comme « Dieu », ce qui, au point de vue chrétien, équivaut à une négation foncière. Mais notre intention n'est pas de nous étendre sur ces divergences ; l'essentiel c'est ici un certain aspect de « non-perfection » — et il n'y a aucune commune mesure entre celle-ci et les imperfections humaines ! — qui apparaît par nécessité métaphysique dans la fonction extérieure de l'Homme-Dieu. Nous pouvons illustrer cette vérité à l'aide de l'exemple suivant : si nous partons de l'idée que le cercle est la figure géométrique parfaite, mais que, en même temps, il doit y avoir des formes différentes de perfection, nous devons conclure qu'aucune ne puisse être l'autre, — sans quoi elles ne seraient pas différentes les unes des autres, — et que, par conséquent, aucune ne puisse être le cercle ; cependant, chacune des figures géométriques simples est parfaite, sans restriction, par rapport aux figures complexes et asymétriques, qui représentent ici les hommes ordinaires. Nous dirons donc que chaque Homme-

Dieu est intérieurement le cercle, mais qu'il se manifeste par la force des choses comme une forme moins parfaite par rapport au cercle ; cette forme exprimera toutefois la perfection circulaire, en ce sens que chaque forme géométrique fondamentale — croix, carré triangle, spirale, pentagramme — s'inscrit dans le cercle et manifeste à sa manière la vérité de celui-ci. Par conséquent, la passibilité de fait — non de principe — de l'homme Jésus est conditionnée par sa mission sacrificielle ; c'est d'ailleurs sur cette passibilité — non sur l'impassibilité de principe ni sur la connaissance transcendante — que s'appuient les principaux courants de la mystique latine. Afin de prévenir tout malentendu en ce qui concerne la nature humaine de l'Homme-Dieu, et même le problème de l'impassibilité spirituelle en général, nous ajouterons que les mouvements de l'âme ne sont point par définition contraires à l'impassibilité, car celle-ci n'est pas un état d'inertie : par exemple, la sainte colère est un mouvement de concentration et non une sortie hors de soi ; elle est comme une « incarnation » de la Colère divine dans le microcosme humain, qui doit alors être exempt de colère passionnelle. Le critère intérieur de la sainte colère est précisément le calme, tandis que la colère passionnelle entraîne l'être entier et fait oublier Dieu ; elle n'a pas de centre, c'est-à-dire elle est entièrement périphérique et dissipée. La sainte colère n'existe qu'en fonction d'un centre immobile, d'une vérité implacable qui la détermine ; le Christ, en chassant les marchands du temple, était impassible.

Mais revenons au fond du problème ; nous avons distingué la force persuasive du miracle d'avec l'évidence intellectuelle ; ces deux positions, répétons-le, sont loin de s'exclure, elles vont même toujours de pair, à un degré ou un autre ; le fait objectif ou externe de la Révélation est à la collectivité ce que la vision subjective ou interne de l'Intellection est à l'individu, là où celle-ci se produit. Les deux positions sont donc vraies, chacune à sa manière et dans le cadre de ses prémisses ontologiques ; et elles sont nécessairement liées, puisque

d'une part la raison suffisante du miracle est le déclenchement d'une évidence, et que d'autre part le miracle apparaît à la certitude intellectuelle comme une projection d'elle-même sur le plan des faits et des symboles.

FRITHJOF SCHUON.

LA GENÈSE DU TEMPLE HINDOU

(suite) (1)

NOUS avons vu que le plan du temple hindou s'inscrit dans le *Vâstu-Purusha-mandala* ou *Vâstu-mandala*, le symbole géométrique qui résulte de la « quadrature » — selon les axes cardinaux — d'un grand cercle, projection du cycle solaire. Le *Vâstu-mandala* se présente ainsi comme une « cristallisation » de l'ordre cosmique, et c'est ce qu'affirme également sa subdivision en un certain nombre de carrés mineurs : chacun de ces carrés correspond à l'une des phases d'un cycle cosmique en même temps qu'à une fonction divine.

Il existe 32 types du *Vâstu-mandala*, comptant plus ou moins de carrés mineurs, mais deux sont les types « classiques » : les *mandalas* à 64 et à 81 carrés respectivement ; le premier se rattache d'une certaine manière au rôle des brahmanes et à l'aspect macrocosmique du symbole, tandis que le second se rattache au rôle des *kshattriyas* et à l'aspect microcosmique du *Vâstu-Purusha*.

Les nombres 64 et 81 sont des sous-multiples du nombre cyclique fondamental 25950, nombre des années contenues dans une entière précession des équinoxes : $64 \times 81 \times 8 = 25950$ (le sous-multiple 5 correspond au *Samvatsara*, le cycle de cinq années lunaires-solaires).

Le *mandala* contenant un nombre impair de carrés mineurs se distingue du *mandala* à division binaire par le fait que le premier comporte un carré central unique, la croix des axes cardinaux y étant représentée par deux bandes de carrés et non seulement par deux lignes d'intersection. Il y

1. Cf. *Etudes Traditionnelles*, n° d'oct.-nov. 1953.

a là une différence analogue à celle qui sépare deux degrés de la manifestation universelle ; il suffira d'en tenir compte pour ramener les constitutions internes des deux *mandalas* — à 64 et à 81 carrés respectivement — au même ensemble d'idées.

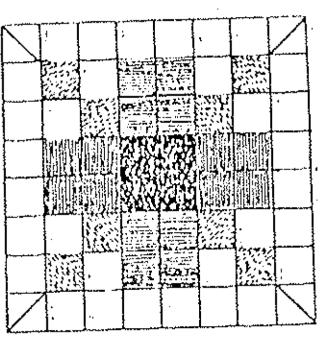


FIG. 1.

Schéma du *Vâstu-Purusha-mandala* à 64 carrés, selon l'*Agnipurâna*. En noir le *Brahmâsthana*.

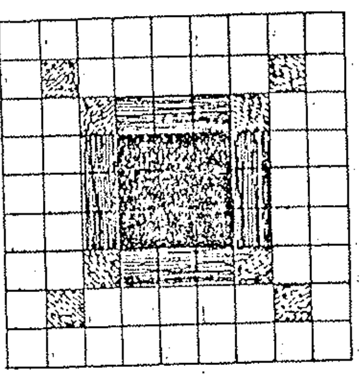


FIG. 2.

Schéma du *Vâstu-Purusha-mandala* à 81 carrés, selon le *Matsyapurâna*. En noir le *Brahmâsthana*.

Le *Vâstu-mandala* contient dans son milieu le *Brahmâsthana*, la « station de *Brahmâ* » ; dans le schéma à 8 × 8 carrés mineurs, elle occupe les 4 carrés centraux ; dans le schéma à 9 × 9 carrés, elle comprend 6. Sur ce champ s'élèvera la chambre du milieu, qui contiendra le symbole de la divinité titulaire du temple et qui est analogue à *Hiranyagarbha*, l'« embryon d'or », le germe lumineux du cosmos. Autour de ce lieu très sacré se situe une zone vouée aux « douze soleils », dont les prototypes divins sont les douze *Adityas* ; dans le *mandala* à 64 carrés, la zone entourant immédiatement le *Brahmâsthana* compte 12 carrés, correspondant aux 12 parties du cycle solaire ; dans le *mandala* à 81 carrés, les carrés de cette même zone s'élèvent à 16 : aux 12 stations solaires s'ajoutent ici les symboles des régions célestes. Dans l'un et l'autre type du *Vâstu-mandala*, la deuxième zone environnante — de 20 ou de 24 carrés respectivement — est également dominée par les *Adityas*, soit entièrement soit en partie,

le schéma de leurs « demeures » étant variable ; celui-ci exprimera cependant toujours le « rayonnement » de la Lumière divine à partir du centre vers les huit régions de l'espace : les quatre directions cardinales et les quatre directions intermédiaires (1). Ces directions sont par ailleurs associées aux huit planètes du système hindou (les cinq planètes proprement dites, le soleil, la lune et *Râhu*, le démon des éclipses). Quant aux carrés du bord, ils représentent le cycle lunaire : dans le *mandala* à 64 carrés, le bord à 28 compartiments correspond aux 29 mansions lunaires ; dans le *mandala* à 81 carrés, il s'y ajoute les « demeures » des quatre *Lokapâlas*, les gardiens des régions cardinales. Dans les deux cas, le cycle du bord est dominé par les 32 *Padadevatâs*, qui sont les régents de l'univers se reflétant dans les qualités de l'espace : leur hiérarchie se réfère à la division quaternaire de l'espace, selon la progression : 4 — 8 — 16 — 32 ; dans le *mandala* à 64 carrés, quatre couples de *Padadevatâs* occupent les coins du carré majeur (2).

Comme diagramme cosmologique, le *Vâstu-Purusha-mandala* fixe et coordonne les deux cycles du soleil et de la lune, cycles fondamentaux dont les rythmes divergents décrivent en quelque sorte le thème indéfiniment varié du devenir. Les deux types du *mandala* sont comme deux schémas complémentaires de cette résolution des cycles dans un seul et même ordre intemporel. A travers cet aspect cosmologique, le *Vâstu-Purusha-mandala* reflète la hiérarchie des fonctions divines. Dans son ensemble, il est le sceau de *Virâj*, l'intelligence cosmique issue du *Purusha* suprême (3).

1. Les douze Adityas se réduisent d'ailleurs essentiellement à huit, car huit d'entre eux forment des couples de complémentaires.

2. On aura remarqué l'analogie entre le *Vâstu-mandala* à 64 carrés et l'échiquier, dont l'origine hindoue est bien connue. L'échiquier est l'image de la terre et en même temps le symbole du cosmos entier, où se déroule le combat des *devas* et des *asuras*. Dans l'astrologie traditionnelle, tant hindoue qu'occidentale, le schéma de l'éclyptique, qui sert à tracer l'horoscope, est également carré. Mentionnons aussi le « carré magique », dont le symbolisme dérive de la théurgie et qui représente très exactement un *Vâstu-Purusha-mandala*, c'est-à-dire un diagramme de l'Esprit immanent à l'ordre cosmique.

3. Dans certains diagrammes cosmologiques de l'ésotérisme musulman,

apparente, que dépasse un axe vertical, l' « axe du monde », qui est censé traverser le corps du temple à partir du centre du *Garbhagriha*, le sanctuaire-caverne dans le cœur de l'édifice presque entièrement massif.

Le temple hindou n'a pas de fenêtres éclairant le sanctuaire ; celui-ci ne communique avec l'extérieur que par le couloir qui s'ouvre sur le portail. En revanche, les murs extérieurs sont le plus souvent ornés de niches qui enferment des images sculptées de *devas* et qui sont comme des fenêtres massives, par où la Divinité présente dans le sanctuaire se montre aux adorateurs accomplissant la circumambulation rituelle autour du temple. En règle générale, la chambre centrale du temple, qui s'élève au-dessus du *Brahmâsthana*, ne contient que le symbole de la Divinité, toutes les représentations figuratives étant réparties sur le vestibule et sur les murs extérieurs. C'est donc au dehors seulement que la Divinité unique se manifeste sous des formes anthropomorphes et multiples, que les pèlerins découvrent au fur et à mesure qu'ils progressent autour du massif de l'édifice sacré avec ses promontoires et ses ravins.

Dans le rite de circumambulation, le symbolisme architectural et plastique du temple, qui « fixe » les cycles cosmiques, devient à son tour l'objet d'une expérience cyclique : le temple est ainsi l'axe du monde autour duquel évoluent les êtres sujets au *Samsâra* ; il est le cosmos entier sous son aspect de loi immuable et divine.

Titus BURCKHARDT.

ÉTUDES D'ARCHÉOLOGIE TRADITIONNELLE [1]

VII

On trouve dans les monuments antiques ou du moyen âge de la ville d'Autun l'application d'une formule traditionnelle comprenant un triple rapport géométrique, numérique et grammatical.

Cette formule se compose de deux figures géométriques, l'une carrée, l'autre circulaire. On obtient le côté du carré en ajoutant 14, nombre des phalanges de chaque main, à 45, nombre des unités contenues de 1 à 10 exclusivement. 10 est le nombre des doigts. $45 + 14 = 59$. Le carré de ce nombre est 3.481.

On obtient le cercle en ajoutant 14 à $45 + 1 = 60$, et en multipliant ce nombre par le nombre des 5 doigts plus l'unité $1 = 6$ $60 \times 6 = 360$.

Dans le premier calcul on avait retranché un doigt pour avoir 9. Ici on compte les 10 doigts en prenant le dernier non pour 10, mais pour 1. Ceci tient à ce que la couronne ou le zéro est, dans les principes de la science traditionnelle, le signe de l'infini, de l'incommensurable.

$45 + 1$ ou 46 multiplié par 6, c'est-à-dire par les 5 doigts plus 1 sans le nombre des phalanges de la main, donne 276. La différence qui existe entre 360 et 276 est 84.

La diagonale du carré qui a 59 pour côté est entre 83 et 84. Le carré de 83 diffère du carré de 84 par le nombre 19, c'est-à-dire les 14 phalanges de la main, plus les 5 ongles.

Si l'on ajoute à 360 $83 + 84$, on a 527 ; si l'on ajoute

1. Cf. *Etudes Traditionnelles*, n° de mars 1947 et depuis octobre-novembre 1952.

84 + 84, on a 528. La mesure du cercle dont 84 + 84 ou 168 est le diamètre, se trouve entre 527 et 528.

La diagonale du carré qui aurait 60 unités de côté, serait très près de 85. Le cercle dont le diamètre est entre 85 × 2 et 85 + 84, c'est-à-dire entre 170 et 169, est 532, nombre qui qui résulte de la multiplication du nombre 19, signalé plus haut, par 28. 19 est le nombre de 14 phalanges, plus 5 ongles ; 28 est le nombre des phalanges des deux mains.

19 est le nombre des années du cycle lunaire, 28 est le nombre des années du cycle solaire. 582 est le nombre des années qui mesurent le retour périodique de la marche harmonique de ces deux astres.

La tradition a transporté à la main gauche le nombre 19 et les idées de division qu'il représente ; la main droite est restée comme le signe de la puissance nécessaire pour unir. La bénédiction opposée à la malédiction est figurée par la main gauche.

Dans la langue chaldéenne, qui est celle de la première organisation d'ouvriers en corps d'état historiquement attestée, 14 est le nombre du mot *IaD*, la main, 19 est le nombre de *IaDE*, jeter, lancer, avouer, confesser, louer. 28 est le nombre du mot *cHalaI*, la vie.

Dans la forme hiéroglyphique de l'alphabet chaldéen, *IOD* représente un principe dans lequel on trouve 10 numérations, plus 2 fois 10 numérations, suivant que la lettre est lue simplement ou pleinement. *D* représente une porte, signe de liberté et de salut.

IaDE ajoute à la notion précédente *E* ou la lettre *HAe* signe de démonstration. Cette lettre lue *H* vaut 5, lue *HAe*, elle vaut 6. Elle représente le doigt, divisé en doigt supérieur et doigt inférieur, suivant la tradition (*Kabb. denud.* t. I, p. 261 et 145).

CHalaI ou « la vie » se compose de la lettre *cHaITh*, qui signifie « la vie », et de deux fois la lettre *IOD*, ou de deux fois le mot « principe ». 10 + 20 = 30. *cHaITh* vaut 418 ; *H* indique un animal ; 418 + 20 ou deux *IOD* simples vaut

438, nombre du mot *TheLacH*, une fracture ; 418 ou la vie, plus un petit *IOD* = 10 et un grand *IOD* = 20, donne 448, nombre du mot *cHaThaM*, un anneau sigillaire placé au doigt de l'épouse. 418 ou la vie, plus deux grands *IOD*, deux grands principes, donne 458, nombre du mot *cHaThaN*, indiquant les noces et l'époux. Si l'on ajoute à 458 70, nombre de la lettre *AaIN* qui signifie un « œil », source de la vue, de la connaissance, mais aussi source des larmes, on a 528 ou la clef, *MaPhThacH* ; puis la pupille de l'œil, *BaThAaIN*, dont le nombre 532 égale le produit des deux mains, signe de l'artisan uni à ses frères par l'amitié, à son maître par l'amour et le respect.

Le cheval ailé, signe du chevalier hospitalier, guerrier et poète, vaut 532.

La balance, symbole du juge, du commerçant et du chimiste, vaut 532.

La vierge à l'épi, symbole du double travail agricole et spirituel, vaut 532.

Ces quatre notions forment 4 vierges, 4 roues, 4 chevaux, 4 unions des mains ; d'où naît le nombre 16 qui indique la prophétie et l'alphabet primitif attribué à Enoch, ou la dédicace, comme le char a été attribué à Elie, ou la force divine.

Le nom de *cHeNOCh* vaut 84. Le nom d'Elie, *ALIHV*, vaut 46 + 6. 83 est le figuier *PaG* ; 85 est la bouche, *PeH* 169 est le progrès *TsAaDE* ; 170 est le bâton *MaKeL* ; 168 est le secret, la pureté de l'union *cHaPP*.

46 est le temps de la conception.

276 est le temps de la gestation totale.

84, qui complète 360, est le nombre de la consécration. Anne la prophétesse avait 84 ans quand elle reçut Jésus au temple ; elle avait vécu 15 à 16 ans vierge, elle avait été mariée de 16 à 22, elle fut veuve pendant 62 ans. Anne, en hébreu *cHaIN*, signifie la grâce attachée à la notion du rite de la dédicace ou de la science d'Hénoch. Le vieillard Siméon, dont le nom signifie alliance de la grandeur et de l'humilité, indique la grâce d'initiation à la connaissance du grand char.

34 + 84, on a 528. La mesure du cercle dont 84 + 84 ou 168 est le diamètre, se trouve entre 527 et 528.

La diagonale du carré qui aurait 60 unités de côté, serait très près de 85. Le cercle dont le diamètre est entre 85 × 2 et 85 + 84, c'est-à-dire entre 170 et 169, est 532, nombre qui qui résulte de la multiplication du nombre 19, signalé plus haut, par 28. 19 est le nombre de 14 phalanges, plus 5 ongles ; 28 est le nombre des phalanges des deux mains.

19 est le nombre des années du cycle lunaire, 28 est le nombre des années du cycle solaire. 582 est le nombre des années qui mesurent le retour périodique de la marche harmonique de ces deux astres.

La tradition a transporté à la main gauche le nombre 19 et les idées de division qu'il représente ; la main droite est restée comme le signe de la puissance nécessaire pour unir. La bénédiction opposée à la malédiction est figurée par la main gauche.

Dans la langue chaldéenne, qui est celle de la première organisation d'ouvriers en corps d'état historiquement attestée, 14 est le nombre du mot *IaD*, la main, 19 est le nombre de *IaDE*, jeter, lancer, avouer, confesser, louer. 28 est le nombre du mot *cHaIaI*, la vie.

Dans la forme hiéroglyphique de l'alphabet chaldéen, *IOD* représente un principe dans lequel on trouve 10 numérations, plus 2 fois 10 numérations, suivant que la lettre est lue simplement ou pleinement. *D* représente une porte, signe de liberté et de salut.

IaDE ajoute à la notion précédente *E* ou la lettre *HAe* signe de démonstration. Cette lettre lue *H* vaut 5, lue *HAe*, elle vaut 6. Elle représente le doigt, divisé en doigt supérieur et doigt inférieur, suivant la tradition (*Kabb. denud.* t. I, p. 261 et 145).

CHaIaI ou « la vie » se compose de la lettre *cHaITh*, qui signifie « la vie », et de deux fois la lettre *IOD*, ou de deux fois le mot « principe ». 10 + 20 = 30. *cHaITh* vaut 418 ; *T* indique un animal ; 418 + 20 ou deux *IOD* simples vaut

438, nombre du mot *TheLacH*, une fracture ; 418 ou la vie, plus un petit *IOD* = 10 et un grand *IOD* = 20, donne 448, nombre du mot *cHaThaM*, un anneau sigillaire placé au doigt de l'épouse. 418 ou la vie, plus deux grands *IOD*, deux grands principes, donne 458, nombre du mot *cHaThaN*, indiquant les noces et l'époux. Si l'on ajoute à 458 70, nombre de la lettre *AaIN* qui signifie un « œil », source de la vue, de la connaissance, mais aussi source des larmes, on a 528 ou la clef, *MaPhThacH* ; puis la pupille de l'œil, *BaThAaIN*, dont le nombre 532 égale le produit des deux mains, signe de l'artisan uni à ses frères par l'amitié, à son maître par l'amour et le respect.

Le cheval ailé, signe du chevalier hospitalier, guerrier et poète, vaut 532.

La balance, symbole du juge, du commerçant et du chimiste, vaut 532.

La vierge à l'épi, symbole du double travail agricole et spirituel, vaut 532.

Ces quatre notions forment 4 vierges, 4 roues, 4 chevaux, 4 unions des mains ; d'où naît le nombre 16 qui indique la prophétie et l'alphabet primitif attribué à Enoch, ou la dédicace, comme le char a été attribué à Elie, ou la force divine.

Le nom de *cHeNOCh* vaut 84. Le nom d'Elie, *ALIHV*, vaut 46 + 6. 83 est le figuier *PaG* ; 85 est la bouche, *PeH* 169 est le progrès *TsAaDE* ; 170 est le bâton *MaKeL* ; 168 est le secret, la pureté de l'union *cHaPP*.

46 est le temps de la conception.

276 est le temps de la gestation totale.

84, qui complète 360, est le nombre de la consécration. Anne la prophétesse avait 84 ans quand elle reçut Jésus au temple ; elle avait vécu 15 à 16 ans vierge, elle avait été mariée de 16 à 22, elle fut veuve pendant 62 ans. Anne, en hébreu *cHaIN*, signifie la grâce attachée à la notion du rite de la dédicace ou de la science d'Hénoch. Le vieillard Siméon, dont le nom signifie alliance de la grandeur et de l'humilité, indique la grâce d'initiation à la connaissance du grand char.

les chameaux représentent les philosophes. L'histoire nomme les enfants d'Hermès, les servants d'autel, *camires*, *cabires*, *camilles*, *cabiles*. D'après les traditions chrétiennes de l'Orient, Hermès est une expression imparfaite de la science d'Hénoch, ou de la dédicace.

La reine du midi avait eu pour insigne le soleil et la lune. Une nouvelle reine s'avance. Son nom signifie conversion. Elle est conduite par un quadrige, ayant Hénoch et Elie pour paranymphes. C'est l'organisation des *équites* ou la chevalerie, par laquelle les sages de l'Occident se lient aux mages de la Chaldée. La sunamite vient en effet de l'Occident. Le temple n'est plus seulement la représentation du monde géométrique, la beauté de ses formes est empruntée des beautés du corps humain.

Enfin, l'humanité se présente sous une quatrième face : c'est une jeune fille acéphale. Semblable à la fleur des champs, elle est cueillie par les mains de la providence qui lui rendent son divin chef.

La loi de secours mutuel du compagnonnage des travailleurs est la forme humaine d'une union que la foi chrétienne élève au degré sublime de la charité.

Le char ou carré sacré est la connaissance du mystère du Tétragrammaton, qui montre dans la somme de ses nombres impairs la racine incommensurable d'où procède le nom du Sauveur divin, *IeSVAa* ; le nombre de ce nom est semblable à la mesure du cercle qui a pour diamètre la double diagonale d'un carré sur lequel le mot grâce se trouve écrit 4 fois, et le mot dédicace 2 fois. La somme des nombres pairs du tétragrammaton montre l'union de deux anges dans l'antagonisme des devoirs opposés. 91 + 91 = 182.

Les chameaux indiquent le même nombre sauveur dans les roues du char, qui sont la balance astronomique, la balance judiciaire, la balance de la nuit du mystère, la balance de la lumière, de la révélation.

Le quadrige indique dans le cheval ailé le concours progressif de la couleur blanche de l'Orient, de la couleur noire

du midi, de la couleur rouge de l'Occident, de la couleur variée du nord.

Les mains indiquent le travail matériel, le travail spirituel, le travail de justice, le travail de miséricorde.

Le char donne 532, la balance donne 532, le cheval ailé donne 532, les mains donnent 532, 532 est le nombre du Sauveur *IeSVAa*.

Le char patriarcal était devenu chez les gentils le char oppresseur de *Iaggathnatha*, de Cybèle, de la grande et de la petite Ourse. Les sages s'étaient fait adorer comme des dieux.

Les quatre faces de l'Evangile ont rendu à l'unité divine, avec sa puissance créatrice, sa puissance conservatrice.

Explication des 4 roues du char primitif : les quatre Evangiles révèlent la pensée providentielle de l'incarnation du verbe divin, juge des hommes, lumière des hommes, modèle des hommes.

L'astrologie judiciaire et la magie avaient répandu dans le monde un odieux fatalisme, une multitude de rites superstitieux et cruels.

Les trois Cabires persans, les trois Kérès grecques, les trois Parques latines, les trois Walkyries scandinaves avaient profané la belle idée de justice et de miséricorde des enfants d'Abraham dans d'imparfaites chevaleries. La table de marbre des sévirs augustales et la table ronde des chevaliers d'épée avaient confondu la bienfaisance et la dépravation dans les orgies de la déesse Flora.

Les quatre triades apostoliques qu'on remarque dans les tableaux traditionnels de la cène sont les 4 chevaux du quadrige qui a parcouru la terre afin d'y restituer par les 4 Evangiles la notion de l'honneur qui est le respect dû à Dieu, à la société, au père de la patrie, et à la femme. L'Eglise est la sainte commune.

Enfin, les mains sont les œuvres catholiques qui ont donné à l'enseignement de l'Evangile la sanction du succès, gage infaillible d'une œuvre divine.

Le doigt de la vengeance, le doigt de l'esclave, le doigt de

l'impudicité et le doigt du secret traditionnel, ont été vaincus par le doigt de Dieu.

Les pasteurs ont entendu la bonne nouvelle de paix annoncée aux hommes de bonne volonté.

Les mages ont été guidés par la mystérieuse étoile vers la lumière de la grâce.

Les chevaliers sont devenus, par la vertu de la croix, des guerriers et des poètes sans peur et sans reproche.

Les bons compagnons seront par toute la terre la preuve vivante de la puissance de la foi et des avantages féconds qu'elle procure.

L'homme ne peut étudier ses mains sans y lire avec le nombre du nom de son Sauveur les idées d'unité et de distinction, d'amour et de travail. C'est en Dieu seul que réside le principe de l'union inaltérable, parce que lui seul suffit à tout. 288, ou l'action du divin esprit, réuni à 26 ou la vie infinie, donne *SchaDdaI* = 314, ou le Dieu souverain qui suffit à tout. Ajoutez à 314 le nombre 118 de la loi *cHveKI* (2) vous aurez 532 ou le nombre de l'harmonie qui sauve. Cette loi est celle de la charité, l'harmonie qui réunit en effet toutes les aptitudes dans un seul principe qui est le Dieu-homme chef unique de la société moderne.

L'alphabet indostani réunit l'arabe au sanscrit, c'est-à-dire la langue de la révélation à la langue naturelle, la langue des patriarches et de l'Orient. Cet alphabet est celui dont les formes imitent des feuilles.

L'alphabet qui multiplie par le langage des dix doigts, ou le calcul, les 16 notions du char prophétique et prend l'arbre pour symbole, est l'alphabet chaldéen.

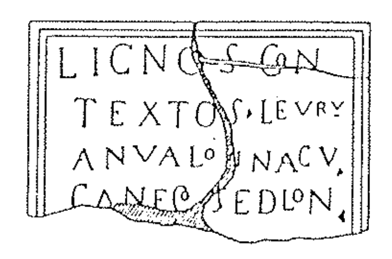
La numération par signes carrés ou oblongs, semblables à des pierres d'échantillon, est celle du calendrier des Cophtes ou Egyptiens mêlés.

L'alphabet dont les signes ressemblent à des clefs combinées à des feuilles, est l'arabe des inscriptions, l'écriture cufique.

Toutes ces langues sont représentées dans la Bible, et

chacune d'elles se rapporte aux traditions de chacune des 4 grandes divisions de l'organisation sociale, représentée par les *equites, dendrophori, centonarii et fabri*. Nous avons donc pu essayer de comparer les traditions de la langue radicale de ces 4 idiomes aux traditions des diverses portions de l'édilité antique, surtout en considérant l'organisation des « sévirs augustales », formée des traditions des divers sacerdoces des peuples soumis à l'empire romain.

C'est d'après ce principe, qu'appliquant à l'œuvre des édiles gallo-romains la méthode d'investigation à l'aide de laquelle on explique les formules de la franc-maçonnerie et du compagnonnage nous avons restitué comme il suit l'inscription trouvée près de la place probable du *forum* antique d'*Augustodunum* (Autun).



LVacH-NoVS, *tabularium refugii et Floræ*.

ChoEN-TheCh-ToVS, *vaticinans disposui et coaptavi volitans*.

LcHBVR-AN-BaL-AON-NaKaV, *comiti libero ibi conjunxi pauperem avulsum*.

cHaiNe-ChoVS, *gratiæscyphus*,

ShaD-LON, *mamilla civitatis*.

« J'ai préparé, organisé, assemblé le *tabularium* et l'asile de Flore, par la puissance des augures et le pouvoir consécrateur de mes ailes. Au citoyen libre, j'ai uni le pauvre exilé, moi qui suis la coupe d'où coule la grâce et la mamelle d'où sort le lait nourricier de la cité ».

On doit se rappeler que la mosaïque du temple de Bibracte

(3) On attribue l'invention de l'arbalète aux Phéniciens. L'arbalète indique l'instrument géométrique nommé « bâton de Jacob ».

Mgr DEVOUCOUX.

(A suivre)

LES REVUES

La revue littéraire *Cahiers du Sud* aborde fréquemment, d'une façon assez étendue, des sujets qui touchent plus ou moins directement aux idées traditionnelles et à l'histoire de l'ésotérisme. Une large part du nº 308 est consacrée à *Langage et poésie chez Dante.* Signalons l'article de M. Augustin Renaudet sur *Apollon dans la Divine Comédie*, où l'auteur voit dans le dieu solaire grec « la mystérieuse et divine influence qui élève l'intelligence humaine au-dessus d'elle-même, lui permet de concevoir dans l'éclair d'une intuition certains rapports inaperçus entre les choses, entre les êtres, entre l'homme et le monde, entre l'homme et Dieu ». Il ajoute : « par le fait que Dante a voulu donner à cette influence démoniaque le nom d'un dieu grec, le plus éclatant de tous et le plus beau, il a créé, entre la pensée antique, dans ce qui fait sa profondeur et sa maîtrise, et, d'autre part, la pensée chrétienne, dans ce qu'elle a de plus essentiellement spirituel, un lien et un accord, à la fois visible et mystérieux ». Sans doute, mais pourquoi parler à ce propos de « l'humanisme de Dante », là où il s'agit de l'accord des révélations supra-humaines ? — M. André Pézard donne un choix de textes de la *Vita Nuova*, du *Convivio* et du *De vulgari eloquentia* dont l'intérêt est d'autant plus grand qu'aucune traduction française de ces œuvres ne se trouve actuellement dans le commerce. Dans le même numéro, M. Paul Arnold, qui fait preuve d'une impressionnante érudition en ce qui concerne les œuvres des XVIe et XVIIe siècles à caractère symbolique et ésotérique, nous donne une substantielle étude sur ce qu'il appelle l'*Occultisme élisabéthain*, et nous révèle un aspect généralement peu connu de l'Angleterre puritaine. A vrai dire, il s'agit surtout d'œuvres littéraires reflétant une vulgarisation de conceptions initiatiques et d'éléments de sciences traditionnelles, car, comme le dit l'auteur, « ce serait une erreur grossière de croire que de telles doctrines étaient le fait d'un cénacle, fraternité ou société secrète à l'image des francs-maçonneries actuelles. Il s'agissait alors de courants d'idées qu'on discutait sur la place publique et dans les tabagies des tavernes, et non dans les clubs clandestins ». Aussi ces œuvres ont-elles un caractère très mêlé, témoignant tantôt d'une aspiration et de connaissances spirituelles, tantôt d'une volonté de puissance et de préoccupations magiques. L'auteur se livre à d'intéressants rapprochements entre *La reine des fées* de Spenser, *Le Marchand de Venise* de Shakespeare et les *Noces chymiques de Christian Rosencreutz* qui lui paraissent relever d'une même tradition occulte. Etant donné le rôle politique joué par ce personnage, il n'est pas indifférent de signaler que Sir Walter Raleigh, le

colonisateur de la Virginie, qui fut le favori de la sinistre Elisabeth, paraît avoir été le protecteur de la plupart des écrivains de tendances mystico-ésotériques de son époque. C'est dire que l'orthodoxie traditionnelle de ce courant est fort sujette à caution, ce qui d'ailleurs ne rend pas son étude moins intéressante quant à l'histoire de la Chrétienté et, à ce point de vue, nous ne pouvons que souhaiter de voir M. Paul Arnold poursuivre ses travaux dans ce sens.

— Dans le nº 312 de la même revue, M. Georges Duby formule des remarques intéressantes dans un article intitulé *De l'ordre à l'inquiétude dans la pensée médiévale*. Il souligne très justement le brusque changement de climat de la Chrétienté à l'aube du XIVe siècle : « auprès du XIIIe siècle, le XIVe et le XVe sont des âges sombres, des âges de violence et de désordre. Ces nations, entre lesquelles la Chrétienté s'est divisée, se sont trouvées tout de suite hostiles ». Parmi les manifestations extérieures de ce changement, l'auteur note très justement l'importance prise par l'argent et la naissance des premières entreprises capitalistes. Nous parlons de manifestations extérieures, car la naissance du capitalisme suppose déjà l'abandon des vertus traditionnelles : la vertu de charité et la « vertu d'imprévoyance » si formellement ordonnée par la quatrième demande de l'oraison dominicale. Nous retrouvons M. Paul Arnold avec un article sur *Le « Songe » de Descartes* qui est un chapitre détaché d'un ouvrage en préparation sur l'histoire des Rose-Croix et les origines de la Franc-Maçonnerie. M. Arnold, qui a dépouillé systématiquement l'énorme littérature rosicrucienne allemande et anglaise des XVIIe et XVIIIe siècles pense être en mesure d'établir qu'à ses débuts, de 1614 à 1630 au moins, le mouvement philosophique connu sous ce nom ne fut pas le fait d'une société secrète mais d'un groupe de luthériens plus ou moins orthodoxes. Par suite, Descartes n'a pu, comme certains l'ont prétendu, être affilié à une fraternité qui n'existait pas, du moins de son temps : « tous ces prétendus indices d'une appartenance de Descartes à une Société initiatique possédant des rites et une science miraculeuse ne reposent sur aucun fondement et s'effritent pour peu qu'on les considère de près ». Par contre, il paraît évident que Descartes a eu connaissance de la littérature dite « rosicrucienne » qui était si répandue alors dans tout le monde lettré, et notamment des *Noces Chymiques* attribuées à Valentin Andreae dont il a déjà été fait mention plus haut. Le récit du « songe » de Descartes présente en effet des analogies troublantes avec cet ouvrage.

JEAN REYOR.

TABLE DES MATIÈRES

Le gérant : PAUL CHACORNAC.

1275. — Imprimerie Jouve, 15, rue Racine, Paris. — 12-53